جامعة العلوم الإسلامية العالمية

كلية الدراسات العليا

قسم أصول الدين

القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة

دراسة تأصيلية

Rules of Doctrine and Application of Mutakallimeen of Ahell Asunnis

An Original Study

إعداد

عبد الرزاق فرج عبد الرزاق مسامح

إشراف

د. محمد خليل النويهي

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية

في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

تاريخ المناقشة: عمّان ١٧/ ٨/ ٢٠١٧م

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

كلية الدراسات العليا

قسم أصول الدين

القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة

دراسة تأصيلية

إعداد

عبد الرزاق فرج عبد الرزاق مسامح

إشراف

د. محمد خليل النويهي

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية

في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

تاريخ المناقشة: عمّان ١٧/ ٨/ ٢٠١٧م

ب

قرار لجنة المناقشة

القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة

(دراسة تأصيلية)

Rules of Doctrine and Application of

Mutakallimeen of Ahell Asunnis

An Original Study

إعداد
عبد الرزاق فرج عبد الرزاق مسامح

إشراف
د. محمد خليل النويهي

نوقشت هذه الأطروحة وأجيزت بتاريخ: (٢٠١٧/٨/١٧م)

أعضاء لجنة المناقشة:	الجامعة	التوقيع
١. الدكتور محمد خليل النويهي (رئيساً)	جامعة العلوم الإسلامية العالميّة	....
٢. أ.الدكتور مروه محمود خرمه (عضواً)	الجامعة الأردنية – عمّان	....
٣. الدكتور الليث صالح عتوم (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالميّة	....
٤. الدكتور عامر سلامة الملاحمة (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالميّة	....

The Word Islamic Science & Education University (WISE)
Faculty of Graduate Studies
Dept of Foundation of Religion

Rules of Doctrine and Application of Mutakallimeen of Ahell Asunnis

An Original Study

By: Abdelrazzaq Faraj Abdelrazzaq Mosameh

Supervised By: Dr. Mohammad khalil Alnwihi

“A dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Faith & Philosophy at The World Islamic Science and Education University”.

The World Islamic Science and Education University

Amman

17/8/2017

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

التفويض

أنا: عبد الرزاق فرج عبد الرزاق مسامح، أفوض جامعة العلوم الإسلامية العالميّة بتزويد نسخ من رسالتي/ أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع: ....

التاريخ: ....

الإهداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله..

إلى من تاقت عيونهم لترى لحظات النهاية..

إلى من اشتاقت أرواحهم للنظر إلى بلوغ الغاية..

إلى الذين ترتجف قلوبهم فرحاً وتأييداً..

إلى من سعادتهم بي تسابق سعادتي لنفسي..

والديّ.. أحن من خلق الله تعالى في هذا الوجود..

إلى **أسرتي**.. **وأهل مودتي وأحبتي**..

زوجتي وولدي من تحملوا معي العناء بكل بذل وعطاء..

أساتذتي الكرام الذين بذلوا أوقاتهم بسخاء..

وسخروا عقولهم ليستمد الطالب غذاء روحه ولبنات فكره..

أهديكم جميعاً هذا العمل المتواضع، وأرجو من الله تعالى أن يُتوّجَه بالقبول ويجعله بداية خير لي في هذا الطريق.. إنه نعم المولى ونعم النصير.

الشكر والتقدير

الشكر لك يا الله دائماً وأبداً.. والله لولا الله ما اهتدينا..

والشكر للمعلم الأكرم سيدنا ومولانا محمد صلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وسلم.. أشهد أنك يا سيدي قد بلّغت الرسالة وأدّيت الأمانة وفتحت أبواب الوراثة أمام أمتك لينالوا نصيبهم بالعلم أعلى مقامات السعادة والسيادة..

والشكر والامتنان لأساتذتي من العلماء والمشايخ الكرام الذين أمدّوني نوراً بمجالستهم وبركة بصحبتهم فكانوا خير صلة بيننا وبين علوم الشريعة الغراء.

والشكر موصول إلى الدكتور الفاضل محمد خليل النويهي حفظه الله تعالى ورفع قدره فقد وجه وأرشد، ونبه لما يمضي بهذا المشروع إلى تحقيق المرام بإذن الله تعالى، فانتفعت به نفعاً كبيراً.

والشكر مصحوبٌ بالاحترام والتقدير إلى لجنة المناقشة الموقرة الذين لهم اليد في بلوغ العمل إلى غاية حسنة؛ فنظرتهم لها شأن وملاحظتهم ميزان؛ فأرجو من الله تعالى أن يروا من العمل ما يسرهم، وسأعمل بمقتضى ملاحظاتهم وتوجيهاتهم حتى يتم العمل غايته؛ فجزاهم الله خيراً.

وفي الختام أرجو من الله تعالى أن يغفر الزلل ويستر القبيح من العمل، يا رب ما معنا عمل.. وكسبنا كله زلل.. لكن لنا فيك أمل.. تحي العظام الرامة.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المحتويات

الملخص

القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة
دراسة تأصيلية

إعداد: عبد الرزاق فرج عبد الرزاق مسامح

إشراف: د. محمد خليل النويهي

نوقشت بتاريخ: ١٧/٨/٢٠١٧م

تحاول هذه الدراسة إلقاء الضوء على القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة، من خلال كشف اللثام عن جانبين أساسيين:

الجانب الأول: من جهة التأصيل وبيان المفاهيم، والجانب الثاني: من جهة التطبيق، وقد قدمت فصول الرسالة تمهيداً يشتمل على التعريف بعلم الكلام ونشأته، والتعريف بأهل السنة والجماعة، لتكون الدراسة بعد ذلك منطوية تحت أصولهم وتطبيقاً لقواعدهم.

ثم جاء الفصل الأول لبحث مفهوم القواعد العقدية وما يتعلق بها من الصلة بغيرها، وبيان أهميتها، ومصادرها، وجانباً من مجالاتها، ونوقشت فيه الآراء بين القبول بها ورفضها بين متكلمي أهل السنة.

ثم انتقلت بعده إلى الجانب التطبيقي من الدراسة؛ فكان الفصل الثاني الذي اشتمل على أبرز تطبيقات لقواعد عقدية في إثبات وجود الله تعالى وصفاته وإثبات رؤيته تعالى وأفعاله سبحانه وتعالى.

ثم الفصل الثالث الذي احتوى جانباً تطبيقياً يتعلق في مسائل النبوات، كقواعد إثبات المعجزات والعصمة، ومنه إلى الفصل الرابع: الذي كانت الدراسة فيه خاتمة التطبيقات لبعض قواعد السمعيات، فدرست فيه قاعدة في البعث، وأخرى في الجزاء الأخروي، وكل هذه الفصول التطبيقية تدور حولها محاور رئيسة: محور يكشف معاني مفردات القاعدة، ومحور لتحليل القاعدة وبيانها ومحور لإثبات حجيتها ونقد منكرها، ومحور أخير ذكرت فيه استعمالاتها وبعض تطبيقاتها، ثم انتهى الباحث إلى خاتمة الدراسة التي عرض فيها لأهم النتائج التي توصل إليها.

والله الموفق

Abstract

Rules of Doctrineane Application of Mutakallimeen of Ahell Assunis

(An Original study)

Prepared By: Abdelrazzaq Faraj Abdelrazzaq Mosameh

Supervised By: Dr. Mohammad khalil Alnwihi

17/8/2017

This letter tries to focus on the rules of doctrineane application of Mutakallimeen of Ahell Assunis, by uncovering from two major parts:

The first part: by rooting and showing concepts and the second part: by the application, I presented sections of letter as preface that includes the definition of talk science, it's origin and the definition of Ahell Assunis after that to be embrassing (included of) their origins and applied their rules.

Then the first section went in search of concept of doctrineane rules and what related to it, showing its importance, it's origins, also one of its fields, it was discussed the opinions between acceptance and un acceptance by Mutakallimeen of Ahell Assunis too.

After that I showed the applied part of letter which is the second section that includes the supreme applications for doctrineane rules with proof of God existence, seeing and his act glory to him.

Then the third sectin: which includes applied part related to issues of prophecies as rules for proof miracles and impeccablity, from it to the fourth section which the study was conclusion of the applications for some rules of audibilities, then I studied in this section the rule of resurrection and the other one in the recompense of hereafter, all these applied sections revolved around major centres: centre exposes concepts of the rule vocabularies, centre for analysis of rule, centre for proof it and the last centre for critique who denied it, then the researcher ended to the letter conclusion that he showed the most important results which he arrived at it.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين، وبعد:

فإنّ من تنفسات الزمان، وتفضل الرحيم الرحمن، أن يجد الإنسان فسحة من وقته يجالس فيها العلماء من خلال قراءة كتبهم، والتروح بطيب علومهم، مع ما يعصف بأمتنا من وعثاء في السفر وكآبة في المنظر، إلا أن الأمل بيد مالك الملك والملكوت سبحانه وتعالى.

ولما كان الاهتمام بالقواعد في العلوم مرغوباً، والسعي إليه مشكوراً، وباذل الجهد في طلبه مأجوراً، وجدت جمّاً من العلماء يحرصون على درايتها وبلوغ الغاية في تحصيلها - وعلم الكلام من هذا البحر على ساحله - حرصت أن يكون لي شرف المشاركة ووسام المبادرة في خدمة أعلى العلوم وأساسها، من خلال هذه الدراسة التي وسمتها بـ (القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة)، أبرز من خلالها جانباً من التأصيل لمفهوم القواعد العقدية وما يتعلق بهذا المفهوم من قضايا ومسائل، وجانباً من التطبيق، أروم من خلاله تتبع القواعد العقدية من مكنوناتها، ثم تحليل مفرداتها وشرح معانيها، وذكر حجيتها مع نقدٍ لمنكرها ثم عرض نماذج من تطبيقاتها بجهد متواضع مقل، راجياً من الله تعالى أن يبارك بالقليل وأن يجبر الخلل والخاطر، وأن يقوّم المعوج، مُسترشِداً التوجيه والتنبيه، والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا به.

مشكلة الدراسة، والأسئلة التي يجيب عنها البحث:

تظهر مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما مفهوم القواعد العقدية وما مصادرها؟
- ما دور متكلمي أهل السنة في استنباط القواعد العقدية؟
- ما أبرز تطبيقات القواعد العقدية في مسائل الإلهيات؟
- ما أبرز تطبيقات القواعد العقدية في مسائل النبوات؟
- ما أبرز تطبيقات القواعد العقدية في مسائل الغيبيات؟
- هل يمكن صياغة نظرية متكاملة من القواعد العقدية تشمل أبواب العقيدة الإسلامية؟

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع من خلال النقاط الآتية:

أولاً: الاهتمام بالموروث الكلامي والحرص على الاستفادة منه من خلال إعادة صياغته بطريقة علمية جديدة تربط الجزئيات بكلياتها.

ثانياً: التنبيه على أن التجديد ممكن من خلال طريقة عرض جهود المتكلمين والاستفادة من بحوثهم تختلف من ناحية الشكل والأسلوب مع الحفاظ على المضمون والثوابت.

ثالثاً: محاولة الاستفادة من بحوث غير المتكلمين ممن كتبوا في علم القواعد، بما يعود نفعه على المدرسة الكلامية بالفائدة والتنوع.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

١. بيان مفهوم القواعد العقدية وأهميتها في علم الكلام خصوصاً ومجالاتها في العلوم الأخرى عموماً، وإظهار علاقة مفهومها بالألفاظ ذات الصلة بهذا المفهوم.
٢. إظهار دور متكلمي أهل السنة في صياغة القواعد العقدية واستنباطها.
٣. خدمة الباحثين من خلال إبراز ما دونه المتكلمون من القواعد العقدية التي ضمنوها بحوثهم ودراساتهم في باب الإلهيات والنبوات والسمعيات.
٤. معرفة القيمة الحقيقية للبحث في القواعد العقدية من خلال النظر في تطبيقاتها وكيفية الاستفادة منها.
٥. صياغة منظومة من القواعد العقدية وتطبيقاتها تشتمل الأبواب الرئيسة لعلم العقيدة تكون تمهيداً لإعداد منظومة قواعدية أكثر شمولاً وإحاطة بمباحث العقيدة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقراء لم أعثر على دراسة سابقة متعلقة بموضوع هذه الأطروحة سوى رسالة بعنوان: القواعد العقدية عند أهل السنة (دراسة تأصيلية)، الباحث: عادل بن عبد الغفور حيدر قل أسرار، المشرف: أ. د. عبد الله بن عمر الدميجي، رسالة دكتوراه مقدمة بكلية الدعوة وأصول الدين في جامعة أم القرى، ومن الفروقات بين دراستي وهذه الدراسة:

أولاً: تناولت هذه الدراسة القواعد العقدية عند أهل السنة - دراسة تأصيلية - كان اهتمامه بالجانب التأصيلي سمة غالبة على بحثه من حيث بيان المصطلحات والتراكيب وأطال في هذا الجانب كثيراً، بينما تتميز دراستي بالموازنة بين الجانب التأصيلي والتطبيقي، فالتطبيق في دراستي جزء من عنوانها، لهذا جعلت من استقراء الجزئيات وتطبيقها عوناً على التأصيل.

ثانياً: اكتفى الباحث في دراسته بذكر أربع قواعد فقط، محاولاً تطبيق شروط القاعدة على كل واحدة منها، بينما بلغت رسالتي زهاء الستين قاعدة، جعلت لبعضها تفصيلاً ضمن أربعة محاور، محور في المفردات ومحور في شرح القاعدة ومحور في حجيتها ونقد منكرها ومحور في تطبيقاتها واستعمالاتها، وحاولت بهذا الجزء من القواعد أن أشمل الأبواب العامة لعلم الكلام أعني الإلهيات والنبوات والسمعيات.

ثالثاً: اعتمد الباحث في قواعده على أهل السنة وقد حصرهم في أهل الحديث، وجعل هذه السمة سارية في مصادره وتلقيه، بينما رسالتي اهتمت بالقواعد المذكورة عند متكلمي أهل السنة بالتحديد فغلب على دراستي السمة الكلامية عند أهل السنة والجماعة.

منهجية البحث:

سأعتمد في هذا البحث على المناهج الآتية:

أولاً: المنهج التحليلي: وذلك من خلال تحليل الأفكار والقواعد العقدية التي أعرضها ومحاولة التعامل معها من خلال محاور أربعة تحقق فهم مفرداتها وبيان معناها وطرق الاستفادة منها.

ثانياً: المنهج المقارن: اعتمدت عليه بعد فرز القواعد لأرى الاتجاهات التي تتفق مع القواعد أو تخالفها ثم أجريت مقارنات بين القاعدة العقدية وما يقاربها بالمفهوم أو الموضوع.

ثالثاً: المنهج النقدي: من أجل نقد الآراء التي أعرضها خاصة عند دراسة حجية القاعدة ونقد منكرها.

خطة البحث:

التمهيد:

ويشتمل على ما يأتي:

أولاً: مفهوم علم الكلام.

ثانياً: نشأة علم الكلام.

ثالثاً: مفهوم أهل السنة والجماعة، وأشهر متكلميهم.

الفصل الأول: القواعد العقدية وجهود المتكلمين في استنباطها

المبحث الأول: مفهوم القواعد العقدية وأهميتها في علم الكلام

المطلب الأول: مفهوم القواعد العقدية في علم الكلام

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالقواعد العقدية

المطلب الثالث: أهمية القواعد العقدية في علم الكلام

المبحث الثاني: مصادر القواعد العقدية وأركانها وشروطها

المطلب الأول: مصادر القواعد العقدية

المطلب الثاني: أركان القواعد العقدية وشروطها

المبحث الثالث: جهود المتكلمين في استنباط القواعد العقدية

المطلب الأول: كتب عناوينها تتضمن اسم القواعد العقدية

المطلب الثاني: كتب تشتمل في ثناياها على قواعد عقدية

الفصل الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية في مسائل الإلهيات

المبحث الأول: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بذات الله تعالى

المطلب الأول: قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)

المطلب الثاني: قاعدة (الرجحان بلا مرجح محال)

المطلب الثالث: قاعدة (كل ما يتسلسل لا يتحصل)

المطلب الرابع: قاعدة (بطلان الدور)

المطلب الخامس: قاعدة (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه)

المبحث الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بصفات الله تعالى

المطلب الأول: قاعدة (كل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر)

المطلب الثاني: قاعدة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)

التمهيد

بات من المشهور عند الباحثين، أنّ علم الكلام له الريادة والقيادة، على سائر العلوم، وذلك يعود **لأمور** منها:

الأمر الأول: إن شرفه من شرف مُتَعلقِه، ورُتبته ومنزلتهُ من رتبةِ موضوعه وعلو غايته، ولا يخفى أن متعلق هذا العلم هو ذات الباري جل وعز، ويكفيه شرفاً لهذا الشرف.

الأمر الثاني: إن هذا الفن العزيز، هو أصل سائر العلوم الشرعية، فكل علم سواه يستمد وجوده وأصالته من علم الكلام والعقيدة، لهذا من أسمائه علم أصول الدين، وناهيك بهذا الاسم دليلاً على كونه منبعاً ومصدراً؛ فأصل الشيء مرجعه ومنبته والمنحنى الذي يتفرع عنه غيره.

الأمر الثالث: إن علم الكلام هو العلم المهيمن على سائر العلوم جميعاً، باعتباره الشرط المصحح لها، فأي علم خلا من سلامة المعتقد، لا قيمة له في نجاة صاحبه، فبعلم العقيدة سعادة الدارين، شعور بطمأنينة في الدنيا غامرة، منشؤها سلامة المعتقد الذي عليه المدار في إنقاذ المهج من النار في الآخرة، نعوذ بالله تعالى منها.

ولما كانت هذه الدراسة فرعاً عن علم الكلام، كان لزاماً عليّ أن أبيّن مفهومه؛ ليتحدد سيري أثناء دراستي للقواعد العقدية، من أن نسبتها ومصدرها وانتمائها إلى علم الكلام السني ليس إلا، ثم نشأته والتعريف بأبرز أهله ورواده، فجاء التمهيد مشتملاً على هذه النقاط الأساسية.

أولاً: مفهوم علم الكلام

قبل الخوض في مفهوم علم الكلام أجد من المفيد أن أعرج على مفردات هذا اللفظ المركب، فلفظ (علم الكلام) مؤلف من مفردين، ونسبة إضافية بينهما، وجرت العادة أن يُحلَّلَ المُؤَلفُ إلى أفراده إذا ما قُصِدَ تعريفه، ثم بيان كل مُفرَدٍ من أفراده قبل النسبة ثم بملاحظتها حتى يتم المعنى على أحسن الوجوه وأجودها.

العلم لغة واصطلاحاً:

العلم في اللغة: "عَلِم الشيء بالكسر يعلمه (علماً) عرفه"[١]، قال ابن فارس: "العين واللام والميم أصل صحيح واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، من ذلك العلامة، وهي معروفة"[٢].

---

١. الرازي، محمد بن أبي بكر (١٩٩٤م)، مختار الصحاح، ط١، ص٤٥٢، مطبعة الحلبي، القاهرة.
٢. ابن فارس، أحمد بن فارس (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام هارون)، ج٤، ص١٠٩، دار الفكر، لبنان.

إذن العِلم ضد الجهل، وبالعلم يستطيع الإنسان أن يدرك وأن يميز.

وفي الاصطلاح: اختلف المتكلمون في حد العلم على معان عدة، لا تعد أن تكون رسوماً للعلم، أذكر منها جملة:

الأول: "هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به.

وقيل: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه.

وقيل: هو مستغنٍ عن التعريف.

وقيل: صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات.

وقيل: وصول النفس إلى معنى الشيء.

وقيل: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول"[١].

ويرى الإمام الجويني -رحمه الله تعالى-أن: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به"[٢]، أي: على حقيقته، بحيث يصير المعلوم مكشوفاً للعالم بوجه لا يحتمل النقيض، ثم قال: "وهذا أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم"[٣]، هذا التعريف الذي رجحه الإمام الجويني وجعله مقدماً على سائر التعاريف.

ملاحظات حول مفهوم العلم والخلاف فيه:

أولاً: يرجع سبب خلاف المتكلمين حول مفهوم العلم لأمرين: ذكرهم الإمام السعد نقلاً عن الإمام الغزاليّ والآخر عن الإمام الرازي ومن تبعه من المحققين، فقال -رحمه الله تعالى-: "ثم أكثر تعريفات العلم مدخولة، قيل: لخفائه والمحققون لوضوحه"[٤]، أي إن ما نُقل من اصطلاحات حول مفهوم العلم كلها مخترقة مستشكلة، وتعليل ذلك إما لخفاء العلم فيعسر تعريفه وبيانه أو لشدة وضوحه فيصعب توضيحه أيضاً، إذ إن توضيح الواضحات من المشكلات.

١. الجرجاني، علي بن محمد (٢٠٠٤م)، التعريفات (تحقيق محمد المنشاوي)، ص١٣٠، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.
٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٥م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (علق عليه زكريا عميرات)، ط١، ص١٠، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٠.
٤. التفتازاني، مسعود بن عمر (٢٠٠٧م)، شرح المقاصد، ط١، ج١، ص١٧، دار المداد، دار الخلافة العامرة بالأستانة.

ثانياً: يمكن القول: إن الغاية من أي تعريف هي حصول صورة المُعَرَّف في نفس السامع، فأي تعريف من تعاريف العلم حقق هذه الغاية قبلَ دون إطالة والله أعلم.

ثالثاً: ومن المفيد أيضا، التنبيه على أن الإمام المظفر بن عبد الله المشهور بالمقترح- شارح إرشاد الجويني في علم الكلام- أرجع خلاف النُظار في معنى العلم إلى أربع أقوال رئيسة: "الأول: منهم من منع حدَّهُ بناءً على عدم الإحاطة بجنسه الأقرب، ومنهم من منع من حده بناءً على عدم العبارة المشعرة بخاصيته، ومن الناس من مال إلى حده ولم يذكر سوى تبديل لفظ العلم بعبارة لفظٍ للعلم أشهر منها، ورام قوم درك حقيقته بطريق التقسيم، وقالوا تمييزه عن الشك والظن والجهل واضح"[١].

رابعاً: لا بد من التنبيه أيضا على أن المناطقة وتبعهم على ذلك جمع من المحققين[٢] جعلوا حقيقة العلم أي: العلم المدون كعلم النحو والكلام ..إلخ، يطلق بثلاثة إطلاقات مفيدة في موضوع العلوم وتدوينها، "يقولون: إن حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم، ثم المراد بالعلوم ههنا العلوم المدونة كعلم المنطق مثلا، فلا ينافي أن العلم يطلق: على الملكة، وعلى الإدراك أيضا، وهو حقيقة في الأخير، مجاز مشهور في المسائل والملكة"[٣]، بمعنى أن المناطقة ذهبوا في تعريف العلم المدون إلى ثلاثة معان:

الأول: مسائل ذلك العلم.

الثاني: الملكة، أي الحاصلة من تداول ذلك العلم وممارسته.

الثالث: الإدراك، أي محاولة تحصيل العلم؛ فالإدراك درجة أقل من الملكة، بمعنى أن طالب العلم لا يسمّى متكلما لمجرد حفظه وفهمه بعض المسائل، بل حتى ترسخ قدمه في العلم ويُرزق ملكة تجعله منبعا لذلك العلم الذي يحمله، وليس حافظا أو ناقلا وحسب، والله أعلم.

الكلام في اللغة: "(الكلام) اسم جنس يقع على القليل والكثير، و(الكَلِمُ) لا يكون أقل من ثلاث كلمات لأنه جمع (كَلِمَةٍ) مثل نبقة ونبق، وفيها ثلاث لغات: كَلِمَة وَكِلمَة وَكَلمَة، و(الكَلِمَة) أيضا القصيدة بطولها، و(الكَلِيمُ) الذي يكلمك، و(كَلَّمَهُ) (تَكْلِيمًا) و(كِلامًا) مثل كذبه تكذيبا وكذابا، و (تَكَلَّمَ) كلمة وبكلمة، و(كَالَمَهُ) جاوبه، و(تَكَالَمَا) بعد التهاجر، وكانا متهاجرين فأصبحا يتكالمان ولا تقل:

---

١. المقترح، مظفر بن عبد الله (٢٠١٤م)، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد (تحقيق نزيهة معاريج)، ط١، ج١، ص١٤٨، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المغرب.
٢. انظر: الخبيصي، عبيد الله بن فضل الله (١٩٣٦م)، التذهيب شرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام، ص٤٢٩، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
٣. الخبيصي، التذهيب شرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام، مصدر سابق، ص٤٢٩.

يتكلمان، وما أجد (مُتَكَلَّمًا) بفتح اللام أي موضع كلام، و(الكِلِمَانِيُّ) المنطيق، و(الكَلْمُ) الجراحة والجمع (كُلُومٌ) و (كِلَامٌ) وقد (كَلَمَهُ) من باب ضرب"[١].

الكلام في الاصطلاح: عرفه الجرجاني بأنه: "ما تضمن كلمتين بالإسناد، وعلم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة، وفي اصطلاح النحويين هو المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام وعلم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب، وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة"[٢].

مما تقدم نجد أن في تعريف علم الكلام ينبغي مراعاة الإطلاقات الثلاثة للعلم المدون وهي:

الأول: مسائل الكلام من وجود الله تعالى وصفاته والنبوات والسمعيات وأحكامها.

الثاني: الملكة الحاصلة من نظر المتكلم إلى هذا العلم وتمكنه منه.

الثالث: الإدراك وذلك بالإقبال على تعلم مسائل العلم ونيل نصيب وافر منها.

معنى علم الكلام من خلال الموروث الكلامي:

مما ينسب إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -: "..والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقاديات والعمليات، وما يجب عليها منهما.. وما يتعلق منهما بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر، وما يتعلق بالعمليات فهو الفقه"[٣]، كأنه يريد في تعريف العقيدة: معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقاديات وما يجب عليها منه، وسماه الفقه الأكبر، يعد هذا التعريف من أقدم ما وصل إلينا من التعريفات لعلم الكلام إلا أن من الباحثين كالدكتور يحيى فرغلي[٤]، من جعل تعريف الفارابي هو الأقدم بحجة أنه علميّ أكثر وهو أنه: "صناعة الكلام علم يقتدر معه على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[٥]، وللإنصاف ينبغي أن يقال: تعريف الإمام أبي حنيفة أقدم، وإن تميز تعريف الفارابي في إظهار الغاية من علم الكلام، إلا أن الإمام أبا حنيفة جعل مفهوم العقيدة يظهر من خلال مقارنته بعلم الفقه وتفوقه عليه ومن خلال

---

١. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٥٧٧.
٢. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٥٥.
٣. البياضي، كمال الدين أحمد (٢٠٠٤م)، إشارات المرام من عبادات الإمام (تحقيق يوسف الشافعي)، ط١، ص٢٨-٢٩، زمزم ببلشرز، باكستان.
٤. فرغلي، يحيى هاشم (٢٠١٣م)، عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، ط١، ص١٥، دار الآفاق العربية، القاهرة. وأول من استفدت منه التنبيه على أقدمية تعريف الإمام أبي حنيفة هو الأستاذ الدكتور حسن الشافعي حفظه الله، الشافعي، حسن (٢٠٠١م)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط٢، ص٩، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان.
٥. الفارابي، أبو نصر محمد (١٩٩١م)، إحصاء العلوم، ص٤١، دار الإنماء القومية، بيروت.

الإشارة إلى أن منه ما هو أصول وفروع، وأنه رأس العلوم وأساسها، والعبرة من التعريف حصول صورة المعرّف، وهذا يكفي فيه التعريف بالرسم أو المثال بل إن الغالب على تعريفات علم الكلام أنها تُعرَّف بالرسم، والله أعلم.

قال ابن أبي الشريف في المسامرة: "والكلام.. معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماً وظناً في البعض منها"(١)، قال الشارح: "وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه"(٢).

وقال الإمام السعد: "اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها، وبالثانية: علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده"(٣).

ويمكن استخلاص الآتي من تلك التعريفات:

أولاً: إن هذه التعريفات تلتقي في النظر إلى علم الكلام باعتبار صلته بالشريعة وبملاحظة طبيعته وأنه يتعلق بالاعتقاد دون العمل وأن هذا ما يميزه عن الفقه، وأن علم الكلام اكتسب أصالته من جهة مسائله التي تتناول أصول الدين وأركان الإيمان، بينما مسائل الفقه فرعية لابتنائها على العقيدة وأصول الدين، إثباتاً لمصدر الأحكام وهو الله تعالى، ومن خلال أنه المصحح له ولغيره من العلوم.

ثانياً: تتفق هذه التعريفات على أن علم الكلام من العلوم الشرعية، لا كما يتوهم أنه علم فلسفي لا مدخلية له بالشرع، والذي أفهمه من شرعية هذا العلم: هو أن تكون نتاج بحث المتكلم في علم الكلام مؤيدة ومستمدة من نصوص الوحي لا تخالفه، وإن لم يتوقف في إثباتها عليه، وأن يسلم تصديقاً بما ثبت في الشريعة من الأحكام وليس للعقل مدخلية فيه.

ثالثاً: تشير هذه التعريفات إلى أن الأحكام الفقهية تتعلق بفعل المكلف، أما الاعتقاد فيتعلق بالأحكام التصديقية والتي محلها القلب.

---

١. ابن أبي الشريف المقدسي، كمال الدين محمد (١٣٤٧هـ)، المسامرة في شرح المسايرة، ط٢، ص١٠، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، بتصرف.
٢. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص١٠.
٣. التفتازاني، مسعود بن عمر (١٩٨٧م)، شرح العقائد النسفية (تحقيق أحمد السقا)، ط١، ص١٠، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

ومن تعريفات علم الكلام أيضاً:

قال الإمام السمرقندي في الصحائف: "فحده: إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ، والمعاد على قانون الإسلام"[١]، يستفاد من تعريف الإمام السمرقندي هنا، أنه عرّف علم الكلام بملاحظة موضوعه ومسائله فذكر شيئاً منها كذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكن..إلخ.

ثم فرق بين علم الكلام والفلسفة الإلهية؛ لما أنهما قد يشتركان في موضوع البحث، فموضوعهما واحد إلا أن استمدادهما مختلف؛ فالمتكلم هو الذي ينظر في مسائل الاعتقاد بمنظار شرعي، ومرجعية إسلامية، ومنهجية قائمة على قانون الإسلام، أما الفيلسوف الإلهي فينظر إلى ذات القضايا، ولكن بلا مرجعية خارجة عن ذاته، فيبني تصوراته وتصديقاته مستنداً على العقل في المبدأ والمعاد، بينما المتكلم لا يستغني عن الشرع ولو اعتداداً وتأييداً.

وعند الإمام الإيجي: "الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبهة، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"[٢].

وأبرز سمة اتسم بها تعريف العضد أنه فرق بين العقيدة وعلم الكلام وذلك باعتبار أن العقيدة هي الأمور التصديقية التي ينبغي اعتقادها كأركان الإيمان وأحكامها، أما علم الكلام فهو أعم من ذلك من جهة بحثه في كل معلوم يتوسل به لإثبات عقيدة؛ فقد ينظر المتكلم إلى بعض النظريات الكونية أو الظواهر الطبيعية وبحثها أيضاً، إن توقف على ذلك البحث إثبات عقيدة أو تفنيد شبهة تمسها، وإني أجد فرقاً بين عقيدة: (وجود الله تعالى) (ومحمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-)، فهذه عقيدة تطلب لذاتها، وبين النظر في (حدوث العالم) و(قيام العرض بالجوهر)؛ وهذه قضايا من علم الكلام يتوسل بها لإثبات عقيدة، وقد زدت في هذا التعريف مزيد بيان في المبحث الأول من الفصل الأول[٣].

---

١. السمرقندي، محمد بن أشرف (١٩٨٥م)، الصحائف الإلهية (تحقيق الدكتور أحمد الشريف)، ط١، ص٦٦، مكتبة الفلاح، الكويت.
٢. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص٧، عالم الكتب، بيروت.
٣. ص٣٩-٤٠ من هذه الأطروحة.

وعند ابن خلدون: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[١]، من خلال تعريف الشيخ ابن خلدون نجد أنه أبرز دور علم الكلام والمتكلم تجاه مجتمعه، من حيث وظيفته في الدفاع عن العقيدة وتعزيزها بالأدلة، وحمايتها من أي تسلل يحرفها عن طريق الحق وأهله.

ثم جاء الإمام أبو دقيقة -رحمه الله تعالى- ليلاحظ في تعريف علم الكلام جهتين:

الأولى باعتبار الذاتية فقال: "علم يبحث فيه عن المعلوم من حيث إثبات العقائد الدينية أو وسائلها.. وهذا تعريف له باعتبار الذاتية"[٢].

والثاني باعتبار الجهة العرضية فهو: "علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها"[٣]، وهذه لفتة مفيدة منه رحمه الله تعالى.

ومن خلال ما تقدم من تعريفات لعلم الكلام، ومع تنوعها إلا أنها جميعا **تشترك في أمور عدة منها**:

أولاً: إن الأصل في علم الكلام أنه من العلوم الإسلامية، والعلوم الشرعية التي وضعت خدمة للدين الحنيف ونصرة للأفكار والمبادئ الإسلامية، لهذا نجد أن بعض التعريفات تشير إلى أن نظر المتكلم مبني على (قانون إسلامي)، وبتعبير آخر (الأدلة اليقينية) وهي لا تتعارض ودين الحق قطعاً.

ثانياً: تتفق اصطلاحات علم الكلام على أن بحثه في إثبات أصول الدين وما يتعلق في أحكام الشهادتين، والغاية منه إقامة الأدلة عليها والدفاع عن مضامينها، وفي قولهم: إثبات أصول الدين وإثبات العقيدة تفريق بينهما باعتبار أن علم الكلام هو المثبت للعقيدة فقضاياها هي الغاية من بحثه وليس كله.

ثالثاً: لا عبرة بمن نسب نفسه إلى علم الكلام ولكنه خالف في الأصول الاعتقادية وانحرف عن المسلك السوي المقرر في أصوله وقواعده، فلا يحمل هذا التصرف على ذم علم الكلام نفسه أو تبديع رواده، شأنه شأن من انتسب إلى علم الحديث من غير أهله فوضع فيه ما وضع، وأساء وانحرف فلا يصح ذم علم الحديث لذلك.

---

١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٤م)، مقدمة ابن خلدون (تحقيق عبد الله الدرويش)، ط١، ج٢، ص٢٠٥، دار يعرب.
٢. أبو دقيقة، محمود، القول السديد في علم التوحيد (تحقيق عوض حجازي)، ج١، ص١٠، الإدارة العامة لإحياء التراث.
٣. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٠.

رابعاً: إن من اشتغل في علم الفقه وفق أسسه وضوابطه الصحيحة يسمى فقيهاً وإن خالف في النتائج، أو أخل بالمقدمات طالما أنه مندرج في الأصول العامة لعلم الفقه، وكذلك يقال لمن اشتغل في أصول الدين وفق معاييره الصحيحة يسمى متكلماً، وإن خالف في بحثه ونظره، فالمعتزلي الذي يقر بمضمون الشهادتين ويشتغل في إثبات أحكامها، وما يترتب عليها، أسميه متكلماً وإن خالف في نظره ما قرره متكلمو أهل السنة، هذا ما يفهم من كلام العضد سابقاً: "..وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"(١)، قال الجرجاني: "وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ صواباً كانت أو خطأ؛ فإن الخصم كالمعتزلة مثلاً وإن خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في إثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام"(٢)، بمعنى أن الناظر في علم الكلام، يعد متكلماً وإن لم يؤده نظره إلى العقيدة الصحيحة السليمة كما هي في نفس الأمر، وهذا الأمر مفيدٌ جداً ومن ثماره العملية؛ فهم كلام السلف ممن ذم علم الكلام على هذا النوع من علم الكلام المنحرف في نتائجه عن الحق والأمر في نفسه.

لهذا احتاج الباحث في أثناء الدراسة أن يقيّد لفظ المتكلم بمتكلمي أهل السنة، أي الذي راعى في نظره قواعد أهل السنة والجماعة تحديداً لا المتكلم مطلقاً، وبالجملة يشترط في علم الكلام، أن يكون القصد منه: "تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة منسوبة لدين الإسلام، وما سوى ذلك لا يعد كلاماً"(٣).

ثانياً: سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم:

أوجزها الإمام السعد رحمه الله تعالى فقال: "لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كان من أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن، ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خُصّ به، ولم يطلق على غيره تمييزاً، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره

---

١. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٧.
٢. الجرجاني، علي بن محمد (١٢٥٧هـ)، شرح المواقف ومعها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي والمولى حسن الجلبي وفي هامشه مطالع الأنظار للأصفهاني على طوالع الأنوار وشرح التجريد للقوشجي، ج١، ص٢٥-٢٦، مصورة عن طبعة قديمة في دار الطباعة العامرة.
٣. طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى (٢٠٠٢م)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط٢، ج٢، ص١٣٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامَيْن: هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء"(١).

كل هذه الجهات لها وجه واعتبار، والذي أجده يتناسب مع حقيقة علم الكلام ومفهومه، أن دوره يتطلب منه الإفصاح بكلام يعلو بأحقيته وصدقه على كل كلامٍ ركيك أو مخالف، وتمام هذا لا يكون إلا باجتماع جملة من الأسباب كقوة الحجة وحسن إقامة المحجة، والاستناد على الثابت القطعي فيغدو كلاماً فوق كل كلام.

ثالثاً: موضوع علم الكلام:

قال الإمام العضد موضوع علم الكلام: "المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً"(٢)، إن العلوم تتمايز بموضوعاتها، ولما كان علم الكلام يبحث في إثبات العقائد، ورد الشبهات عنها كان لزاماً على المتكلم أن يبحث في كل شيء يفيده في ذلك، لهذا جعل الإمام العضد موضوعه المعلوم، ولم يقل الموجود لأن المعلوم أعم منه.

قال الشارح الجرجاني: "وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية، كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء، وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات، المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال؛ فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً"(٣).

إن الخلاف بين المتكلمين في تعريف علم الكلام يظهر من جهة تحديد الموضوع فنجد أن بعضهم يجعله "ذات الله سبحانه وتعالى من حيث ما يجب وما يجوز وما يستحيل.."(٤)، والبعض يجعله "ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث إنها في ربقة الحاجة"(٥)، والبعض يتوسع فيجعله الموجود، والبعض يجعله المعلوم، وهذا الخلاف حقيقةً مفيدٌ حيث إن علم الكلام في حد ذاته

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٠.
٢. الجرجاني، علي بن محمد (١٩٩٧م)، شرح المواقف (تحقيق عبد الرحمن عميرة)، ط١، ج١، ص٣٥، دار الجيل، بيروت.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.
٥. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٦٦.

قائم على إثبات الحجج والبراهين، ودفع شبه المشككين، وهذا الأمر يتفاوت من زمان إلى زمان، والحاجة هي التي تدفع إليه، بمعنى أن الحاجة هي التي تحدد موضوع علم الكلام؛ فلما كان علم الكلام في بدايته يهتم في البحث عن معرفة الله تعالى وصفاته وكذا الأنبياء- عليهم السلام- والغيب، كان من المناسب أن يكون موضوعه مقتصراً على هذا الأمر، ثم لما دعت الحاجة من الناظر في الكلام أن يزيد بحثه ويوسع نظره، اتسع لذلك موضوع نظره وهكذا، والله أعلم.

رابعاً: نشأة علم الكلام:

وسأبحث فيه موضوع نشأة علم الكلام من خلال محاور عدة:

المحور الأول: المقصود بنشأة علم الكلام:

ويُقصد بها: الطور الأول الذي بدأت فيه الحركة العقلية بالنظر وإقامة المناقشات حول القضايا والمسائل الدينية، وهي عند الباحثين في هذا الميدان لا تتجاوز القرن الأول أو الثاني إلى أبعد حد[١]، فإن الدعوى قائمة على أن نشأة علم الكلام بدأت في تلك المرحلة - عصر الصحابة الأوائل -، قال الدكتور حسن الشافعي في المدخل: "ونقصد بها المرحلة التي بدأت فيها المناقشات والمباحثات حول بعض المسائل الاعتقادية، ونشأ عن بعض المناقشات والمباحث خلافات في الرأي تحولت بعد حين إلى اتجاهات تتبناها بعض الطوائف أو الجماعات، ولكن هذه المباحث لم تدون كلها، والاتجاهات الناجمة عنها لم تتحول إلى مذاهب مكتملة لها آراؤها في كافة المسائل الاعتقادية.."[٢]؛ فإن علم الكلام من العلوم الشرعية التي أنتجها الإسلام[٣]، ولم يكن للآخر أي يَدٍ في صناعته البتة، نعم إن كان ثمة أثر فذلك لم يكن في نشأة علم الكلام، وإنما في التطور والاتساع، إذ إن تنوع الأمراض تزيد الطبيب خبرة ومهارة، وهذا أمر إيجابيّ لا إشكال فيه، أما أن يؤثر في تكوين هذا العلم أو صياغة لبناته أجنبي، فهذا مما لا ينبغي، والدليل على ذلك بينٌ جداً؛ فإنّ البحث في مفهوم علم الكلام مفضٍ إلى الوقوف على حقيقته وغايته، فلو استرجعت واحداً من الاصطلاحات التي

---

١. انظر: الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٦. فرغلي، عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، مصدر سابق، ص١٧.

٢. الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٦.

٣. انظر: السيد، محمد صالح (١٩٨٧م)، أصالة علم الكلام، ص٣و٧و٨، دار الثقافة، القاهرة. هويدي، يحيى (١٩٧٩م)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط٢، ص٧٧-٨٣، دار الثقافة، القاهرة. المرزوقي، جمال (٢٠٠١م)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية (٢٠٠١م)، ط١، ص١٩، دار الآفاق العربية، القاهرة. وفرغلي، عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، مصدر سابق، ص٢١-٥٠.

عُرف فيها علم الكلام، كقول صاحب المسامرة: "معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماً وظناً في البعض منها"[١]، ولنا أن نتسائل:

- أعلم يفيد متلقيه معرفة بعقائد الإسلام بحيث تتعلق نفسه بها جزماً لا شك فيه، أيعقل أن يكون هذا العلمُ صناعة أجنبية عن الإسلام؟!
- أعلم يمرن صاحبه على ترسيخ عقائد الإسلام في نفوس أصحابها، أيعقل أن يكون دخيلاً على الإسلام؟!
- أعلم يرتقي بصاحبه من ضحضاح التقليد إلى درجة المعرفة واليقين، أيعقل أن يكون وارداً من أعداء الإسلام؟!
- أعلم هيمن على سائر علوم الدين، فتسمى بالفقه الأكبر، وتسمى بأصول الدين، وانبثقت معاني الشهادتين في ثنايا سطوره، ومن مسائله وبحوثه، أيعقل أن يكون بدعة من القول؟!

لهذا ذهب كثير من الباحثين إلى أن علم الكلام إسلاميّ النشأة ليس صناعة أجنبية خارجة[٢]، وهذا ما تميل إليه النفس وتقطع به؛ فعلم الكلام وإن تمثل بحركة عقلية إلا أنها منضبطة بقوانين وقواعد إسلامية، قال الشافعي في المدخل: "ويجرنا الكلام عن مرحلة النشأة بشكل لا يمكن تجنبه، على الحديث عن عوامل نشأة هذا العلم، أو بعبارة أخرى عن مدى أصالته في البيئة الإسلامية، أو رجوعه إلى مؤثرات أجنبية، وهي مسألة كثر الجدل فيها يوماً، كما كثر حول نشأة التصوف والفلسفة والفقه، بل وظهور الإسلام نفسه، ولا زال بعض الباحثين الغربيين يتشبث بالفكرة التي ترد البحوث الكلامية في الإسلام إلى مصادر خارجية دينية أو فلسفية، ولكن اتجاه الدراسات الحديثة في الشرق والغرب قد تجاوز هذه المرحلة إلى تقرير أصالة هذا العلم، وانبثاقه من مصادر إسلامية حقيقية أول الأمر، شاركتها عوامل أخرى أثرت على نمو هذا العلم واتجاهاته ولكن في مراحل متأخرة نسبياً"[٣].

يقرر الدكتور الشافعي هنا - موافقاً جملة من الباحثين[٤] - أصالة علم الكلام وأنه موروث إسلاميّ أكيد لا يد للأجنبيّ فيه؛ فعلم الكلام إذن إسلامي النشأة أصيل النسب والمنبع، قال الدكتور يحيى فرغلي: "..إن علم الكلام في نشأته كان من علوم الحضارة الإسلامية، بمعنى أنه كان من نتائج المزيج الخاص للحضارة الإسلامية في القرنين الأول والثاني"[٥]، ويؤكد هذا المعنى الدكتور يحيى

---

١. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص١٠، بتصرف.
٢. الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٦-٤٧.
٣. الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٦-٤٧.
٤. انظر هامش رقم (٣) في ص١٥ من هذه الأطروحة.
٥. فرغلي، عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، مصدر سابق، ص١٧.

هويدي فيقول: "الحق الذي يقبله العقل ويتمشى مع المنطق أن نقول إذن إن المسلمين الأوائل كانوا يتناقشون في مثل هذه الأمور وكانوا يطيلون النظر والتأمل في آيات الله وبدائع صنعه"(١).

ولكل نشأة أسبابها التي تدفع إليه، فما أسباب نشأة علم الكلام؟

المحور الثاني: أسباب نشأة علم الكلام:

تعددت أسباب نشأة علم الكلام ولكن أبرزها هو الآتي(٢):

أولاً: طبيعة العقل البشري:

إن العلوم في حقيقتها معانٍ مستنبطة ومستوحاة بواسطة تأملات العقل البشري، الذي تنكشف له من خلال ما يحيط به من حقائق ومعارف أودعها الله سبحانه وتعالى في ثنايا هذا الكون، ووهب الإنسان أسباباً تعينه على أن يتبصّرَ حوله فيستلهم ما يزيده معرفة من خلال إيجاد أجوبة عن الأسئلة التي تجوب خاطره وفكره، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾(الإسراء:٣٦).

فكلما زاد التأمل وتعمق انقدح لصاحبه تساؤلات تدفعه لأن يزداد بحثاً ونظراً حتى يجيب عنها؛ فالحاجة إلى التعلم وليدة منذ ولادة العقل البشري، وبعد أن تمتلئ خزينة العقل من تلكم العلوم والمعارف حتى تفيض على جنباتها نتاج التحصيل والنظر والتأمل، فنقطة نشأة العلوم والمعارف هي نفوس أصحابها وقلوبهم ، أما التدوين والتأليف فما هو إلا وسيلة لإظهار تلك العلوم والمعارف وكشف أستارها، لتشتهر بعد ذلك ويعم الانتفاع بها، وعلم الكلام نموذج تطبيقيّ لحركة العقل في هذا الوجود ونتيجة طبيعية للتأمل والنظر فيه.

ثانياً: القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم يعد من أبرز العوامل التي ساعدت في نشأة علم الكلام في البواكير الأولى وذلك راجع إلى ثلاثة أمور:

---

١. هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص٨٢.

٢. انظر: الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٩-٦٠. فرغلي، عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، مصدر سابق، ص٢١-٥٠.

الأمر الأول: دعوة القرآن الكريم في العديد من الآيات الكريمة العقل إلى التأمل والنظر في جنبات الكون، ولا شك أن من الطبيعي استحداث بعض التساؤلات عقيب هذا النظر؛ فإعمال النظر والعقل وحده كافٍ في تهيئة عقل المتكلم وإعداده.

ومن الآيات الكريمة قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾(العنكبوت:٢٠).

وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾(الأنبياء:١٠٤).

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾(المؤمنون:٨٦).

الأمر الثاني: دعوة القرآن الكريم إلى مجادلة الآخرين، واعتبار الجدل أسلوباً من أساليب الدعوة إلى الإسلام، ولا شك أن الجدل ثمرة من ثمرات علم الكلام والمحفز الأساس له في العمل، ومن الآيات الكريمة قوله تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾(النحل:١٢٥).

قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ﴾ (آل عمران:٦٤).

الأمر الثالث: اختلاف العقول في فهم الآيات الكريمة، إذ إن القرآن الكريم حوى من الآيات المتشابه كما حوى المحكم، وبين المنهج السليم في التعامل مع المتشابه وردها إلى المحكمات حتى يستقيم الفهم وسلم من الانحراف، وهذا الأمر يفتح باب الاجتهاد أمام الناظرين ولا يخفى ما في الاجتهاد من إعمال نظر وإرخاء الحبل أمام اختلاف وجهات النظر.

ثالثاً: أسباب تتعلق بالجناب النبوي الأكرم عليه الصلاة والسلام:

إن المساس بمقام النبي صلى الله عليه وسلم كان له دور في نشأة علم الكلام، وذلك من خلال الشبهات التي كانت تثار حوله من العقول المظلمة التي اشرأبت أعناقهم لتطول الجناب الأكرم فأثاروا شبهات عدة تتعلق ببشريته عليه الصلاة والسلام، وفي شؤون الوحي وفهمه وغير ذلك.

رابعاً: إثارة بعض المسائل الخلافية:

إن إثارة بعض القضايا الفكرية والمشكلات العقدية التي أثيرت في تلك المرحلة، كحكم مرتكب الكبيرة، وقضية الإمامة ومسائل تتعلق بالقدر، كان لها دور أيضاً في تكوين العقل الكلامي، وإن لم تكتمل وتدون إلا أن مجرد بحثها وعرضها، يكفي لأن يكون محفزاً للنظر ونشأة الكلام.

المحور الثالث: أسباب عدم الحاجة إلى تدوين علم الكلام في مرحلة النشأة:

قال الإمام السعد -رحمه الله تعالى-: "وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين[١] وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مباحثهما فروعاً وأصولاً"[٢].

من خلال نص العلامة السعد - رحمه الله تعالى - مع وجازة لفظه ودقة عبارته يجيب عن سبب استغناء الصحابة والتابعين رضي الله عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام تدويناً وتصنيفاً.

المحور الرابع: الحاجة إلى التدوين في علم الكلام:

بعد أن وصف الإمام السعد المرحلة الأولى التي كان عليها علم الكلام وأسباب عدم الحاجة إلى تدوينه، انتقل بنا إلى طور آخر سار به علم الكلام وهو طور التدوين والتأليف، فقال: "..إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات"[٣].

إذن الأسباب التي دفعت علم الكلام إلى طور التدوين والتأليف أمور عدة منها:

أ. ظهور الفتن بين المسلمين، والفتن تشمل انحراف الأفكار والمعتقدات.
ب. غلبَ البغيَ على أئمة الدين، بمعنى انحراف القدوات وغياب منابع التوجيه والإرشاد.
ج. ظهور اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وهذا نتاج طبيعي لوجود الفتن بين الناس وقلة الموجهين فيهم.

---

١. المقصود بالعلمين في نص الإمام التفتازاني: علم الشرائع والأحكام وعلم الكلام، انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٩.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص١٦٤.
٣. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٠.

د. كثرة الفتاوى والواقعات، التي تؤثر في تكدر العقيدة وصفائها، خاصة مع اتساع رقعة العالم الإسلامي واحتكاكه بالديانات والفلسفات الأخرى التي كان لها الأثر المقصود وغير المقصود، مع عدم التمكن من مراجعة العلماء للإجابة وحل تلك الإشكالات.

فكانت هذه الأسباب جميعاً الدافع الأساس لتدوين هذا العلم، ليؤدي دوره في التمكين والتحصين والدفاع، لهذا قال الإمام السعد: "فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات"[١].

وكأني بالإمام السعد هنا يلفت النظر إلى أن دور العالِم ثابت في ما أقامه الله تعالى فيه، من التعليم والإرشاد والبيان والتدوين، دون أن يتبدل أو يتلون فيخلع ثوب وقاره وهيبته، ويلتحف بثوبٍ لا كم له فينقص من شأنه ويجري في غير ميدانه؛ فيرق دينه ويبتذل علمه، والله الهادي، يا مثبت القلوب ثبتنا.

ولقد زاد بعض الباحثين في نشأة علم الكلام وما يتعلق بها من عوامل وأسباب أدت إلى نشأة هذا العلم وساعدت في تطوره بعد ذلك[٢].

خامساً: مفهوم أهل السنة والجماعة:

أولاً: أهل في اللغة: "الأهْلُ أهل الرجل وأهل الدار"[٣].

ثانياً: السنة في اللغة: "السَّنَنُ الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد ويقال امض على سَنَنِكَ وسُنَنِكَ أي على وجهك وتنح عن سَنَنِ الطريق وسُنَنِهِ وسِنَنِهِ ثلاث لغات والسُّنَّةُ السيرة"[٤].

ثالثاً: الجماعة في اللغة: الطائفة من الناس يجمعها غرض واحد[٥].

مفهوم أهل السنة والجماعة في الاصطلاح:

بما أن القصد هو البحث وراء مفهوم أهل السنة والجماعة حاولت أن أذكر وجه تسميتهم بأهل السنة ومجموعة من النصوص للتعريف بهذا المصطلح.

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٠.
٢. انظر: الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصدر سابق، ص٦٤.
٣. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٣١.
٤. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٣١٧.
٥. انظر: مصطفى وآخرون، إبراهيم، المعجم الوسيط (تحقيق مجمع اللغة العربية)، ج١، ص١٣٥، دار الدعوة.

أولاً: وجه التسمية بأهل السنة يعود إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ"[١]؛ ففي هذا الحديث الشريف إشارة إلى التسمية بأهل السنة أي أن هذه التسمية تطلق على الجماعة الذين يتتبعون سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسنة من تبعه من الرعيل الأول، هذا ما أفاده في شرح الفقه الأكبر[٢].

ثانياً: معنى أهل السنة والجماعة في اصطلاح العلماء:

من خلال تتبع نصوص جماعة من علماء الفرق والمحققين وجدت أنهم يطلقون مصطلح أهل السنة والجماعة على الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه والتصوف، وممن نص على ذلك الإمام البغدادي في الفرق بين الفرق، فقال: "فأما الفرقة الثالثة والسبعون: فهي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث، دون من يشتري لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدثوهم ومتكلمو أهل الحديث منهم، كلهم متفقون على مقالة واحدة، في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفي أسمائه وصفاته وفى أبواب النبوة والإمامة، وفى أحكام العقبى، وفي سائر أصول الدين، وإنما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الأحكام، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل، ولا تفسيق، وهم الفرقة الناجية"[٣].

وقال الإمام العضد: "وأما الفرقة الناجية المستثناة، الذين قال فيهم: هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي؛ فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين، وأهل السنة والجماعة، ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء، وقد أجمعوا على حدوث العالم، ووجود الباري تعالى، وأنه لا خالق سواه، وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال، لا شبيه له ولا ضد، ولا ند، ولا يحل في شيء، ولا يقوم بذاته حادث، ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص.."[٤].

وقال الإمام أبي عبد الله محمد البكي الكومي: "واعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة إلى ذلك، أو في لمية المسالك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف: الأولى: أهل الحديث ومعتمد مبادئهم: الأدلة السمعية، أعني الكتاب والسنة والإجماع. والثانية: أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية: وهم

---

١. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، ج١، ص١٥، دار إحياء الكتب العربية.
٢. انظر، البياضي، إشارات المرام من عبادات الإمام، مصدر سابق، ص٤٣.
٣. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (١٩٧٧م)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ط٢، ص١٩-٢٠، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٤. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٢٩-٤٣٠.

الأشعرية والحنفية. الثالثة: وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية"[١].

وقال المرتضى الزبيدي: "إذا أطلق أهل السنة والجماعة: فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية"[٢].

ثم نقل عن المحقق الخيالي في حاشيته على شرح العقائد: "الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خرسان والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الإمام أبي منصور الماتريدي وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها"[٣].

ونقل عن الكستلي في حاشيته على شرح العقائد:

"المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار في ديار خرسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي.. وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية.. وليعلم أن كلاً من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور- رضي الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيراً- لم يبدعا من عندهما رأياً ولم يشتقا مذهباً، إنما هما مقرران لمذاهب السلف، مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.."[٤].

ثم قال الزبيدي في موضع آخر: "المراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة: المحدثون، والصوفية، والأشاعرة، والماتريدية"[٥].

خلاصة ما تقدم:

إن جمّاً غفيراً من العلماء والمحققين يطلقون أهل السنة والجماعة على: الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث وبعضهم أدرج أهل التصوف أيضاً، ولا بد هنا من أمور:

أولاً: إن حقيقة مذهب أهل السنة والجماعة عبارة عن قواعد وأصول، متى التزم بها الإنسان، اندرج فيهم ضمناً، وليس الغرض من ذكر النصوص السابقة التعصبَ لرأيّ أو جماعةٍ، لهذا لا بد من إضافة قيد (ومن وافقهم) حتى تتسع الدائرة مع من ترهبه الأسماء.

---

١. البكي الكومي، محمد بن أبي الفضل، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب (تحقيق نزار حمادي)، ص٤٠-٤١، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت.
٢. الزبيدي، محمد بن محمد (١٩٩٤م)، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج٢، ص٦، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
٣. الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٦.
٤. الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٦.
٥. الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٨٦.

ثانياً: لا بد من التفريق بين مقام التعليم ومقام الدعوة، فلا يصلح أن يخاطب الأول بخطاب الثاني ولا العكس، وكذلك الحال في ذكر الفرق والطوائف فالواحد ينبغي أن لا يدعُ لطائفة دون أخرى، أما في مقام التعليم فلا بأس لأن طالب العلم يعي ما له وما عليه.

ثالثاً: لعل من القواعد المتفق عليها، وتعد ميزاناً في تحديد عقيدة أهل السنة والجماعة ما احتواه متن الإمام أبي جعفر الطحاوي (٣٢١هـ) بشرط أن يؤخذ من غير تكلف أو تحكم، وسبب هذا الاختيار يرجع إلى تلقيه بالقبول عند الجميع، مع تسليمهم بصحة ما فيه، ولقرب عهده من القرون الثلاث الأولى، ثم إنه احتوى على ما تفرق من العقائد التي جعلوها ميزة لأهل السنة عن غيرهم، كقول العضد: "وقد أجمعوا على حدوث العالم ووجود الباري تعالى وأنه لا خالق سواه وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال لا شبيه له ولا ضد ولا ند ولا يحل في شيء ولا يقوم بذاته حادث ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص.. إلخ"(١).

رابعاً: إخراج الفرق الأخرى من دائرة أهل السنة والجماعة لا يعني كفرهم.

خامساً: إن دراستي تبحث في القواعد العقدية عند متكلمي أهل السنة والجماعة، وقيد متكلمي أهل السنة ليس مذهباً خاصاً وإنما طريقة في التعامل مع القضايا العقدية التي يتفق فيها أهل السنة والجماعة جميعاً، بمعنى آخر ليس هناك عقيدة خاصة بمتكلمي أهل السنة تختلف عن عقيدة أهل الحديث أو عقيدة التصوف أو باقي الأشاعرة والماتريدية من غير المتكلمين، وإنما غاية الأمر أنهم يتفقون على عقيدة واحدة ويختلفون في طريقة العرض، وإن ورد بعض الخلاف فمرده إلى خلاف غير أصلي أو أن يؤول إلى اللفظ لا الحقيقة.

نبذة عن أشهر متكلمي أهل السنة:

إن البحث في حياة هؤلاء الأعلام تحتاج إلى دراسات خاصة معمقة حتى تأتي أكلها، ولكن دراستي هنا اقتصرت على تعريف موجز بأبرز مؤسسي المدارس الكلامية، لتتميم الفائدة بما يتناسب مع مقام التمهيد والغاية من الدراسة.

---

١. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٤٣٠.

الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى ورضي عنه:

اسمه: الإمام الحجة الذي أظهر الله تعالى على يديه عقيدة أهل السنة "الشيخ أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى بن عبد الله بن قيس الأشعري.

الْمُتَكَلّم رَئِيس الأشاعرة وإليه ينسبون صاحب التصانيف الكلامية فِي الأُصُول والملل والنحل.

مولده: ولد سنة ست وستين ومئتين وقيل سنة سبعين.

شيوخه: سمع زكريا الساجي وابن خليفة الجمحي وسهل بن نوح ومحمد بن يعقوب المقرىء وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصري وروى عنهم في تفسيره كثيراً.

تلاميذه: محمد بن خفيف بن إسفكشاد الشيرازي الشيخ أبو عبد الله بن خفيف، رحل ابن خفيف إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري وأخذ عنه وهو من أعيان تلامذته"(١).

تحوله إلى مذهب أهل السنة: "وكان من المعتزلة أولاً ثم تاب من ذلك وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسياً ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب، معتقد الرد على المعتزلة، مبين لفضائحهم وكانت في دعابة ومزح كثير قال أبو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم في أقماع السمسم.

شيخ طريقة أهل السنة والجماعة وإمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين سعياً يبقى أثره إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين، إمام حبر وتقى بر حمى جناب الشرع من الحديث المفترى وقام في نصره ملة الإسلام فنصرها نصراً مؤزراً.

(بهمة في الثريا إثر أخمصها ... وعزمة ليس من عاداتها السأم)

وما برح يدلج ويسير وينهض بساعد التشمير حتى نقى الصدور من الشبه كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ووقى بأنوار اليقين من الوقوع في ورطات ما التبس وقال فلم يترك مقالاً لقائل وأزاح الأباطيل والحق يدفع ترهات الباطل"(٢).

---

١. السبكي، عبد الوهاب بن علي (١٤١٣هـ)، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو)، ط٢، ج٣، ص١٥٠، هجر للطباعة والنشر، بتصرف.
٢. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٧.

مؤلفاته: وقال أبو محمد بن حزم إن الأشعري له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفاً ومن تصانيفه كتاب اللمع، وكتاب الموجز، وكتاب إيضاح البرهان، وكتاب التبيين عن أصول الدين، وكتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل، وله تفسير يقال أنه في سبعين مجلداً"[١].

نبذة عن حياته العلمية: "وقال لسان الأمة القاضي أبو بكر أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن، ذكر من صحبه أنه مكث عشرين سنة يصلى الصبح بوضوء العتمة وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري على نسله، قال وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشيء يسير.

واعلم أنا لو أردنا استيعاب مناقب الشيخ لضاقت بنا الأوراق وكلت الأقلام ومن أراد معرفة قدره وأن يمتليء قلبه من حبه فعليه بكتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري الذي صنفه الحافظ ابن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها"[٢].

وفاته: "والصحيح أن وفاة الشيخ بين العشرين والثلاثين بعد الثلاثمائة والأقرب أنها سنة أربع وعشرين وهو ما صححه ابن عساكر وذكره أبو بكر بن فورك ويقال سنة نيف وثلاثين"[٣].

الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ورضي عنه:

ألقابه: "إمام الهدى عرف بذلك أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى"[٤]، "إمام المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين"[٥].

اسمه: "محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من كبار العلماء تخرج بأبي نصر العياضي كان يقال له إمام الهدى، له كتاب المقالات وكتاب رد أهل الأدلة للكعبي وكتاب بيان أوهام المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن وله كتب شتى، مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري

---

١. الصفدي، صلاح الدين (٢٠٠٠م)، الوافي بالوفيات (تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، ج٢٠، ص١٣٨، دار إحياء التراث، بيروت.
٢. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٣، ص٣٥١.
٣. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٣، ص٣٥٢.
٤. القرشي، عبد القادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج٢، ص٣٦٢، مير محمد كتب خانه، كراتشي.
٥. اللكنوي، أبي الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص١٩٥، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

بقليل وقبره بسمرقند كذا وجدته بخط شيخنا أبي الحسن علي الحنفي ورأيت بخط شيخنا قطب الدين عبد الكريم سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة رحمه الله تعالى"[١].

مولده: "محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى ماتريد (محلة بسمرقند)، مات بسمرقند"[٢].

أثره وصلته في مذهب أهل السنة وعلم الكلام (دوره): "الإمام أبو منصور الماتريدي رئيس أهل السنة وأتباعه من الحنفية أكثر والإمام أبو الحسن الأشعري وأتباعه من الشافعية أكثر وكان أبو منصور قد تخرج بالإمام أبي نصر العياضي ذكر أنه لما مات أبو نصر العياضي خلف من أصحابه أربعين رجلاً من طبقة أبي نصر الماتريدي فأنظر هذا رجل واحد من أئمة الحنفية له من التلاميذ أربعون في طبقة أبي منصور فكم يكون من دون هذا الطبقة وللإمام أبي نصر العياضي ولدان أحدهما أبو بكر العياضي والأخر أبو أحمد العياضي وكان أبو أحمد آية حتى قال فيه من قال من الدليل على صحة مذهب الإمام أبي حنيفة كون الإمام أبي أحمد العياضي على مذهبه وهذه منقبة عظمى لأبي أحمد وتنويه عظيم بشأنه ولكني أقول هذا من قائله كتأييد الجبل العظيم بالأوتاد ولو عظمت فعظمت الإمام أبي حنفية فوق ذلك وأعلى"[٣].

مؤلفاته: "صنف التصانيف الجليلة ورد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة"[٤]، منها: "كتاب رد تهذيب الجدل للكعبي، ورد كتاب وعيد الفساق للكعبي، ورد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي؛ ورد كتاب الإمامة لبعض الروافض، وكتاب الرد على القرامطة، وكتاب مأخذ الشرائع في أصول الفقه، وكتاب الجدل في أصول الفقه"[٥]، "الدُّرَر فِي اصول الدَّين، عقيدة الماتريدية، كتاب التَّوْحِيد وإثبات الصّفَات"[٦]، و"شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة"[٧].

شيوخه: "تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد"[٨].

---

١. القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٠-١٣١، بتصرف.
٢. الزركلي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢م)، الأعلام، ط١٥، ج٧، ص١٩، دار العلم للملايين، بتصرف.
٣. القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مصدر سابق، ج١، ص٥٦٢.
٤. اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مصدر سابق، ص١٩٥.
٥. ابن قطلوبغا، قاسم (١٩٩٢م)، تاج التراجم (تحقيق محمد يوسف)، ط١، ص٢٥٠، دار القلم، دمشق.
٦. البغدادي، إسماعيل بن محمد (١٩٥١م)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج٢، ص٣٦، وكالة المعارف الجليلة، استانبول.
٧. الزركلي، الأعلام، مصدر سابق، ج٧، ص١٩، بتصرف.
٨. اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مصدر سابق، ص١٩٥.

تلاميذه: "وتفقه عليه الحكيم القاضي إسحاق بن محمد السمرقندي، وعلي الرستغفني، وأبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي"[١].

الإمام ابن فورك رحمه الله تعالى:

من أوائل من حمل مذهب أهل السنة بطريقة الشيخ الأشعري، ويظهر حرصه وجده وأمانته من خلال إملائاته المؤنس الموسوم بمجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري الذي من خلاله حاول أن ينقل مذهب الشيخ الأشعري بكل أمانة وثقة، وقد جمع في هذا الإملاء قواعد وأصول مذهب الشيخ الأشعري لهذا حري بأتباع هذا المذهب المبارك أن يرددوا النظر في هذا الكتاب ويتداولوه مدارسة ومباحثة، كان يذكر عنوان المسألة ثم: يأتي بعبارة - كان يقول - قاصداً الشيخ الأشعري:

وقد ذكر رحمه الله تعالى منهجه في النقل عن الشيخ الأشعري في آخر الكتاب فقال: "وقد كنا شرطنا في أول الكتاب أن نذكر ما وجدنا عنه فيه نصاً منه عليه في كتاب له معروف، وننسبه إلى ذلك الكتاب إذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج إلى ذكر الحكاية عنه لشهرته، وإن لم نجد عنه فيه نصّاً عليه ووجدنا أصوله تشهد بذلك وقواعده عليه تبنى نسبناه إليه على هذا الوجه، وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه، وقلنا في جميع ذلك أنه كان يقول كذا وكذا، وتفصيل ذلك على الوجه الذي بينا، وطريقنا في نسبة ذلك إليه من جهة القول ومن طريق أنه قاله جارية على الرسم الذي كشفنا عنه.."[٢].

اسمه: "ابن فورك محمد بن الحسن بن فورك بالفاء المضمومة والواو الساكنة والراء المفتوحة والكاف أبو بكر الأصبهاني المتكلم"[٣].

"ذكره الحاكم في تاريخه فقال: الأديب، المتكلم، الأصولي، الواعظ، النحوي، أقام أولا بالعراق إلى أن درس بها على مذهب الأشعري، ثم لما ورد الري قصدته المبتدعة، فعقد عبد الله بن محمد الثقفي مجلسا، وجمع أهل السنة، وتقدمنا إلى الأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن الحسن، والتمسنا منه المراسلة في توجيهه إلى نيسابور، ففعل، وورد نيسابور، فبنى له الدار والمدرسة، فأحيى الله به في بلدنا أنواعاً من العلوم، وظهرت بركته على جماعة من المتفقهة وتخرجوا به.. روى عنه الحاكم، حكى عنه أنه قال: كان سبب اشتغالي بعلم الكلام، أني كنت بأصبهان أختلف إلى فقيه، فسمعت أن الحجر يمين الله في الأرض، فسألت ذلك الفقيه عن معناه، فكان لا يجيب بجواب شاف،

---

١. اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مصدر سابق، ص١٩٥.
٢. ابن فورك، أبي بكر محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (عني بتحقيقه دانيال جيماريه)، ص٣٣٨-٣٣٩، دار المشرق، بيروت.
٣. الصفدي، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، ج٢، ص٢٥٤.

ويقول: أيش تريد من هذا؟ لأنه كان لا يعرف حقيقة ذلك، فقيل لي: إن أردت أن تعرف هذا فمن حقك أن تخرج إلى فلان في البلد، وكان يحسن الكلام، فخرجت إليه وسألته، فأجاب بجواب شاف، فقلت: لا بد أن أعرف هذا العلم، فاشتغلت به"(١).

شيوخه: "أبُو الحسن الباهلي"(٢)، "وقد سمع ابن فورك من عبد الله بن جعفر الأصبهاني، وسمع أيضاً من ابن خرزاذ الأهوازي"(٣).

مؤلفاته: "وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف"(٤)، منها: كتاب مشكل الحديث وهو كتاب مشهور متداول، سلك فيه الشيخ مذهب التأويل للآثار التي يخالف ظاهرها تنزيه الله تعالى مما يوهم التشبيه في حقه جل وعز.

تلاميذه: حظي الشيخ ابن فورك رحمه الله تعالى بتلاميذ أعلام، كما حظي بصُحبَته الإمام الأشعري أيضاً ومنهم: "عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري الأستاذ أبو القاسم القشيري النيسابوري الملقب زين الإسلام أخذ علم الكلام عن الأستاذ أبي بكر بن فورك"(٥)، ومما رواه عنه رحمه الله تعالى: "قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: سمعت الإمام أبا بكر ابن فورك يقول: سئل الأستاذ أبو سهل الصعلوكي رحمه الله عن جواز رؤية الله من طريق العقل، فقال: الدليل عليه شوق المؤمنين إلى لقائه، والشوق إرادة مفرطة، والإرادة لا تتعلق بالمحال. فقال السائل: ومن الذي يشتاق إلى لقائه؟ فقال الأستاذ أبو سهل: يشتاق إليه كل حر مؤمن، فأما من كان مثلك فلا يشتاق"(٦)،

"قال أبو القاسم القشيري سمعت أبا على الدقاق يقول دخلت على أبي بكر ابن فورك رحمه الله عايداً فلما رآني دمعت عيناه فقلت له أن الله تعالى يعافيك ويشفيك فقال لي أتراني خايفاً من الموت إنما أخاف مما وراء الموت"(٧).

ومن تلامذته أيضاً: "محمد بن الحسين بن أبي أيوب الأستاذ حجة الدين أبو منصور المتكلم تلميذ ابن فورك"(٨).

---

١. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (١٩٩٢م)، طبقات الفقهاء الشافعية (تحقيق محيي الدين نجيب)، ط١، ج١، ص١٣٦-١٣٧، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٢. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٣، ص٣٦٨.
٣. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٤، ص١٢٩.
٤. ابن خلكان، شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (تحقيق إحسان عباس)، ج٤، ص٢٧٢، دار صادر، بيروت.
٥. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٤، ص١٥٣-١٥٤، بتصرف.
٦. ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، مصدر سابق، ج١، ص١٦٤
٧. الصفدي، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، ج٢، ص٢٥٤.
٨. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٤، ص١٤٧.

وفاته: "دُعي إلى مدينة غزنة، وجرت له بها مناظرات، ولما عاد منها سُمّ في الطريق؛ فتوفي سنة ست وأربعمائة حميداً شهيداً، ونقل إلى نيسابور ودفن بالحيرة وقبره ظاهر"[١]، وقال في الوفيات: "..ومشهده بالحيرة ظاهر يزار ويستجاب الدعاء عنده"[٢].

الإمام أبو المعين النسفي رحمه الله تعالى:

اسمه: "ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي"[٣]، وقد كان رحمه الله تعالى ميموناً معناً كذلك، هذا الحكم يصدر ضرورة من مجرد النظر إلى تراثه الكلامي رحمه الله تعالى، وإن كتابه تبصرة الأدلة خير شاهد على ذلك، فمن أول مسألة يذكرها حتى تنساب الأدلة والبراهين منه انسياباً على آخر مسألة رحمة الله تعالى، من أتباع الإمام الماتريدي رحمه الله تعالى، ومن وفائه -رحمه الله تعالى- لما تكلم عن الإمام الماتريدي قال: "بيض الله وجهه"[٤].

ناقش الإمام الأشعري وجماعة من أتباعه في ثنايا هذا الكتاب في مسائل عدة كحد العلم والتكوين والكلام، وشدد الوثاق على السفسطائية[٥].

"قال عمر بن محمد في كتاب القند: كان علماء الشرق والغرب تغترف من بحاره، وتستضيء بأنواره"[٦].

تلاميذه: "أبو بكر بن محمد بن أحمد السمرقندي الملقب علاء الدين تفقه على الإمام أبي المعين ميمون المكحولي"[٧]، "قال الذهبي: روى عنه شيخ الإسلام محمود بن أحمد الشاغرجي، وعبد الرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي"[٨].

---

١. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٤، ص١٢٩.
(وغزنة أو غزنين: مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان وهي الحد بين خراسان والهند)، الحموي، ياقوت بن عبد الله (١٩٩٥م)، معجم البلدان، ط٢، ج٤، ص٢٠١، دار صادر، بيروت.
٢. الصفدي، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، ج٢، ص٢٥٤.
٣. الزركلي، الأعلام، مصدر سابق، ج٧، ص٣٤١.
٤. النسفي، أبو المعين ميمون (٢٠١١م)، تبصرة الأدلة (تحقيق محمد الأنور عيسى)، ط١، ج١، ص١٣٦، المكتبة الأزهرية، القاهرة.
٥. النسفي، أبو المعين ميمون (٢٠١١م)، تبصرة الأدلة، مصدر سابق، ج١، ص١٣٠-١٣٧، ص٤٠٦، ص٥٠٧، ص٥٦٨.
٦. ابن قطلوبغا، تاج التراجم، مصدر سابق، ص٣٠٨.
٧. القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مصدر سابق، ج٢، ص٢٤٣.
٨. ابن قطلوبغا، تاج التراجم، مصدر سابق، ص٣٠٨.

مؤلفاته: " كان رحمه الله تعالى، عالماً بالأصول والكلام، ومن كتبه:

في علم الكلام: بحر الكلام، تبصرة الأدلة في الكلام، التمهيد لقواعد التوحيد، والعمدة في أصول الدين.

في الفقه: شرح الجامع الكبير للشيباني في فروع الحنفية، ومناهج الأئمة في الفروع"[١].

وفاته: "توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة، سنة ثمان وخمسمائة، وله سبعون سنة"[٢].

وبعد هذا التمهيد الذي اشتمل على التعريف بعلم الكلام من خلال مفهومه وموضوعه وتسميته وأبرز رجاله ومفهوم أهل السنة والجماعة يأتي الحديث عن مفهوم القواعد العقدية وأهميتها والألفاظ ذات الصلة بالقواعد العقدية وأركانها وشروطها وجهود المتكلمين في استنباطها، كل لك ضمن مدرسة أهل السنة والجماعة الكلامية.

---

١. الزركلي، الأعلام، مصدر سابق، ج٧، ص٣٤١.
٢. ابن قطلوبغا، تاج التراجم، مصدر سابق، ص٣٠٨.

الفصل الأول: القواعد العقدية، وجهود المتكلمين في استنباطها

المبحث الأول: مفهوم القواعد العقدية وأهميتها في علم الكلام

المطلب الأول: مفهوم القواعد العقدية في علم الكلام

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالقواعد العقدية

المطلب الثالث: أهمية القواعد العقدية في علم الكلام

المبحث الثاني: مصادر القواعد العقدية وأركانها وشروطها

المطلب الأول: مصادر القواعد العقدية

المطلب الثاني: أركان القواعد العقدية وشروطها

المبحث الثالث: جهود المتكلمين في استنباط القواعد العقدية

المطلب الأول: كتب عناوينها تتضمن اسم القواعد العقدية

المطلب الثاني: كتب تشتمل في ثناياها على قواعد عقدية

الفصل الأول: القواعد العقدية وجهود المتكلمين في استنباطها

المبحث الأول: مفهوم القواعد العقدية وأهميتها في علم الكلام

لما كان التصور مقدماً على التصديق طبعاً ووضعاً، والحكم على الشيء فرع عن تصوره احتاج الباحث أن يقدم تصوراً لمفهوم القواعد العقدية؛ فكان مدار المطلب الأول: مفهوم القواعد العقدية في علم الكلام، أعرض فيه معنى القواعد العقدية في اللغة والاصطلاح، وأذكر بعض مجالات تلك القواعد في العلوم. وجعلت المطلب الثاني في الألفاظ ذات الصلة بالقواعد العقدية، التي من خلالها تتحدد معالم القواعد العقدية من حيث المفهوم والوظيفة ويستقر دورها بين العلوم والمصطلحات القريبة منها، ثم ذكرت مطلباً ثالثاً في أهمية البحث في القواعد العقدية في علم الكلام.

المطلب الأول: مفهوم القواعد العقدية في علم الكلام

إن (القواعد العقدية): عبارة عن لفظ مركب تركيباً وصفياً، يتألف من ثلاثة أجزاء لا تتصور وتتحدد معالمه إلا بعد العلم بهذه الأجزاء جميعاً، اثنين منها ظاهرين، الأول لفظ القواعد، والثاني لفظ العقديّة، وجزء ثالث معنوي وهو وصف أحدهما بالآخر أعني وصف القواعد بالعقدية تحديداً لا وصفها بأي أمر آخر؛ فبإضافة جزء القضية الأول -العقدية- إلى الجزء الآخر-القواعد- وملاحظة النسبة بينهما، يتحدد سيرنا في بيان المفهوم وتحديده، حيث إنّ الباحث سينتقل من التعريف بلفظ القواعد بصورة عامة إلى التعريف بالعقيدة بصورة عامة أيضاً، ثم التعريف بالقواعد مقيّدةً بكونها عقديّة وهي الصورة الخاصة، وقد درجَ العلماء في تحديد مصطلح مقيّد ومركب الانتقالَ من تعريف أجزائه بصورة عامة ثم إلى كونها مقيّدة وهي الصورة الخاصة، وهذا سير منطقي مشهور في بيان المصطلحات.

ولا شك أن تحديد المعنى اللغوي أولاً مهم جداً في بيان المصطلحات، لهذا نجد أن العلماء - نفعنا الله بهم - في شتى الفنون يقدمون المعنى اللغوي على المعنى الاصطلاحيّ الذي يريدونه، وأظنّ أن ذلك يرجع لسببين:

الأول: حتى تكون اللغة ميزاناً ومعياراً لقياس دقة المعنى الاصطلاحي وصحته، وذلك بحسب قربه أو بعده عن المعنى اللغوي؛ فيفيدهم في ترجيح مصطلح على آخر بناءً على ذلك.

الثاني: حتى تكون اللغة نوراً يسترشد به المصنف والباحث أثناء سوقه وصياغته للاصطلاح الذي ينشده ويطلبه، ثم إن الألفاظ في اللغة وضعت لتحديد تصور ما عن الشيء المراد تعريفه ووصفه.

أولاً: تعريف القواعد في اللغة والاصطلاح:

١- **القواعد في اللغة:** مفردها قاعدة، "وهي مشتقة من قعَدَ، والقاف والعين والدال، أصل مُطردٌ مُنقاسٌ لا يخلف"[١]، أي أن هذا الأصل ثابت مهما تعددت الاشتقاقات، فتقول: قعد يقعد قعوداً وقواعد، وللقاعدة في اللغة معان كثيرة كلها مشتقة من قعد منها:

- "لفظ يُضاهي الجلوس، وإن كان يُتكلم في مواضعَ لا يتكلم فيها بالجلوس، يقال: قعَد الرَّجلُ يقعُد قعوداً، والقعدة: المرة الواحدة، والقِعدة: الحال حسنة أو قبيحة في القعود.. وامرأة قاعدةٌ، إن أرادتَ القعود، وقاعدٌ عن الحيض والأزواج، والجمع قواعد، قال الله تعالى: ﴿ وَٱلۡقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرۡجُونَ نِكَاحٗا ﴾(النور:٦٠)، وسُميّ شهرُ ذو القعدة بهذا الاسم لأن العرب كانت تقعد فيه عن الأسفار"[٢].

خلاصة ما تقدم أن من معاني القاعدة الجلوس أو ما في معناه، وهي تفيد معنى الاستقرار والتمكن إذ الجالس مستقر ثابت على مقعده متمكن منه، وهذا قريب من المعنى الاصطلاحي للقاعدة كما سيأتي.

- والقاعدة "أصل الأس والقواعد (الإساس)[٣]، وقواعد البيت إساسه وفي التنزيل: ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ ﴾(البقرة:١٢٧)"[٤]، قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: "والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس، والأصل لما فوقه، وهي صفة غالبة، ومعناها الثابتة، ومنه أقعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك أي يثبتك"[٥]، فالأساس ما يبنى عليه شأنه شأن الأصل وهذا المعنى يطلق حساً على ما تشاهده من أساس البيت، ومعنوياً إذا أطلق بإزاء قواعد الفقه والعقيدة والنحو.

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص١٠٨.
٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص١٠٩.
٣. "أسس: الأس والأسس والأساس: كل مبتدأ شيء، والأس والأساس: أصل البناء، والأسس مقصور منه، وجمع الأس إساس مثل عس وعساس، وجمع الأساس أسس مثل قذال وقذل، وجمع الأسس آساس مثل سبب وأسباب. والأسيس: أصل كل شيء. وأس الإنسان: قلبه لأنه أول متكون في الرحم، وهو من الأسماء المشتركة.. وقد أس البناء يؤسه أسا وأسسه تأسيساً، وأس الإنسان وأسه أصله، وقيل: هو أصل كل شيء". ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٦، ص٦، بتصرف.
٤. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٣، ص٣٥٧.
٥. الرازي، محمد بن عمر (١٤٢٠هـ)، مفاتيح الغيب، ط٣، ج٤، ص٥٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- قال ابن منظور: "قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تَعمِدُه، وقواعد الهَودَج: خشبات أربع معترضة في أسفله تُركّبُ عيدانُ الهودج فيها. قال أبو عبيد: وقواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البناء"(١).

- والقاعدة: "ما يقعد عليه الشيء، أي يستقر ويثبت"(٢).

مما سبق يمكن حصر المعاني اللغوية للقاعدة في ثلاث نقاط:

الأول: الجلوس وفيه معنى التمكن والرسوخ.

الثاني: الأساس والأصل الذي يبنى عليه غيره.

الثالث: الثبات والاستقرار.

وهذه المعاني لا تبعد كثيراً عن المعنى الاصطلاحي للقاعدة بل تأثيرها واضح، إذ إنه من المعلوم أن القاعدة ثابتة مستقرة مطردة في جزئياتها، ثم إنها تبنى عليها فروعها، وفيها كذلك تمكن ورسوخ من حيث سريانها في جزئياتها كذلك.

٢- **القواعد في الاصطلاح:** فقد حاولت في تعريف القواعد في الاصطلاح مراعاة الآتي:

أولاً: استقراء اصطلاحات العلماء للقاعدة مراعياً التسلسل الزمني في ترتيبها وتدوينها.

ثانياً: اختيار اصطلاحات القاعدة مطلقاً أي مجردة من اعتبار نسبتها إلى علم دون آخر.

ثالثاً: سأعمد إلى شرح اصطلاح راجح مشهور للقاعدة من بين ما سأنقل عن العلماء من اصطلاحات.

ومن أبرز التعريفات:

- مصطلح القواعد عند الشيخ عبيد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة(٣) ولعل هذا التعريف أقدم وأخصر ما دُوّن من اصطلاح للقواعد فيما وجدت، وقد ذكر صدر الشريعة تعريف القواعد عند شرحه لتعريف علم أصول الفقه، فقال: "بأنه العلم بالقواعد التي يتوصل

---

١. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٣، ص٣٥٧.
٢. المناوي، زين الدين محمد (١٩٩٠م)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، ص٢٦٦، عالم الكتب، القاهرة.
٣. التفتازاني، مسعود بن عمر (١٩٩٦م)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه (تحقيق زكريا عميرات)، ط١، ج١، ص٣٤، دار الكتب العلمية، بيروت. وقد ذكر هذا اتفاقاً الشيخ باحسين، انظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب (١٩٩٨م)، القواعد الفقهية، ط١، ص١٩، مكتبة الرشد، الرياض.

بها إليه على وجه التحقيق"[١]، ثم بين المقصود من القواعد بقوله في الشرح: "القواعد هي: القضايا الكلية"[٢]، يلاحظ أن هذا التعريف يتميز باختصاره وأنه حاوٍ لأهم عنصرين في القاعدة، العنصر الأول أنها قضية والثاني كون هذه القضية كلية، وسيأتي بيانهما.

- القاعدة: "هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"[٣].
- "الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، يفهم أحكامها منها"[٤].

إن هذين التعريفين يشتركان بلفظ الأمر عوضاً عن القضية، علماً بأن التعبير بالقضية أقرب وأدق.

- "حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامه منها"[٥].
- "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[٦].
- "قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها"[٧].
- "صورة كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التي تحتها"[٨].
- "قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها"[٩].
- "القانون والقاعدة: قضية كلية تعرف منها بالقوة القريبة من الفعل أحوال جزئيات موضوعها"[١٠].
- "أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه"[١١].

ومن خلال النظر في اصطلاحات العلماء للقاعدة يمكن ملاحظة أنها تتفق جميعاً على العناصر الأساسية في تكوين مصطلح القاعدة والتي يمكن إجمالها في الآتي:

---

١. التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٤.
٢. التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٤.
٣. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٢، ص٥١٠، المكتبة العلمية، بيروت.
٤. السبكي، عبد الوهاب بن علي (١٩٩١م)، الأشباه والنظائر، ط١، ج١، ص٢١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥. التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.
٦. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٤٣.
٧. البناني، عبد الرحمن بن جاد الله (١٩٩٨م)، حاشية العلامة البناني (تحقيق محمد شاهين)، ط١، ج١، ص٣٨، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨. ابن النجار، محمد بن أحمد (١٩٩٧م)، شرح الكوكب المنير (تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد)، ط٢، ج١، ص٤٤-٤٥، مكتبة العبيكان.
٩. الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات (تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري)، ص٧٢٨، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٠. نكري، القاضي عبد رب النبي (٢٠٠٠م)، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص)، ط١، ج٣، ص٣٩، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١. التهانوي، محمد بن علي (١٩٩٦م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (تحقيق علي دحروج)، ط١، ج٢، ص١٢٩٥، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

١. أنها: "قضية كلية"[١]: جنس وفصل، والقضية في اصطلاح المناطقة هي: "قول يحتمل الصدق والكذب"[٢]، فخرج بكلمة قضية الجمل الإنشائية كالأمر والنهي والدعاء فهي لا تصلح قاعدة كما لا تصلح قضية ويرجع ذلك لأمرين:

الأول: عدم الحكم عليها بصدق أو كذب، وما كان كذلك لا تستطيع الاستفادة منه في ميدان العلوم.

الثاني: الجمل الإنشائية لا تحتوي على حكم، وما كان كذلك لا يفيد في بناء العلوم لما أن الأصل في المسائل والقضايا العلمية أنها نسب وأحكام يتم إثباتها أو نفيها بالدليل والحجة.

وينبغي أن يضاف في تعريف القضية لفظة (لذاته) "لأن هذه القضايا المذكورة لئن اتصف بالصدق أو الكذب فليس هذا الوصف لذاتها بل لأجل مداليلها الالتزامية"[٣]، بمعنى أن القضية قد تكسب الحكم بالصدق أو الكذب إذا لم ينظر إليها مجردة عن أي مؤثر خارجي، فالخبر يبقى خبراً يحتمل الصدق والكذب من حيث حقيقته، ولكن إذا نظرت إلى أمر آخر كصدق المتكلم مثلاً سرى إلى الحاكم أثرُ ذلك؛ فحكم بصدق القضية لا لذاتها وإنما لصدق قائلها.

وتحديد لفظ (القضية) في تعريف القاعدة أولى من لفظ الحكم والأمر والصورة كما نقل عن بعض العلماء، لما أن التعبير بلفظ (القضية) أقرب وأدق خاصة وأن القضية من ذاتياتها الحكم الذي هو نسبة المحمول إلى أفراد الموضوع وهو أساس في مفهوم القاعدة، ولكن لا يعد هذا ذريعة للتشنيع على من عبر بغير لفظ القضية لإمكان تخريجها وفهمها بما يتناسب مع قدرهم وعلمهم، والتأول لهم أولى من الاندفاع وراء الاعتراض عليهم[٤].

ولما كانت القضية تنقسم بحسب موضوعها إلى جزئية وكلية، احتاج التعريف إلى تقييدها بالكلية احترازاً عن الجزئية، إذ الكلية هي القضية التي يكون فيها الحكم صادق على جميع أفراد الموضوع

---

١ . رجّح الباحسين تعريف صدر الشريعة للقاعدة، بأنها (القضايا الكلية) أنه الأقرب والأصوب، وأن هذا التعريف يكتفى به عن الزيادات المذكورة في الاصطلاحات الأخرى، كقولهم: (المنطبق على جميع جزئياته) باعتبار أنها ثمرة القاعدة وليست من ذاتياتها، ولكني أقول: لا يعتبر ذلك عيباً كبيراً، خاصة إذا كانت هذه الزيادة يراد بها تخصيص القاعدة بأنها يجب أن تنطبق على جميع جزئياتها دون استثناء، إذ إن بعض القواعد يصدق مفهومها بصدقها على بعض أفرادها فقط بالأغلبية؛ فلا تصلح مفهوماً للقاعدة على المعنى الأول؛ فاحتيج للتقيد، والله أعلم. انظر: الباحسين، القواعد الفقهية، مصدر سابق، ص٣٧.

٢. العطار، حسن(١٩٩٧م)، حاشية العطار على شرح الخبيصي، ص١٤٠، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣. المظفر، محمد رضا (٢٠٠٣م)، المنطق، ط٢، ج٢، ص١٢٦، دار الغدير، إيران، بتصرف.

٤. يمكن أن يحمل تعريف التفتازاني للقاعدة بالحكم، من باب إطلاق الجزء الأهم لإرادة الكل؛ فأهم شيء في القضية هو الحكم؛ لهذا عرف القاعدة بالحكم.

أما الجزئية فيكون الحكم فيها صادق على فرد بعينه، وهذا لا يعد قاعدة في عرف العلوم، وسيأتي مزيد بيان للقضية عند الحديث عن أركان القاعدة العقدية إن شاء الله تعالى[١].

٢. أنها: (يتعرف منها): وهذا القيد مفيدٌ في تعريف القاعدة أيضاً، ذكر الشيخ العطار في حاشيته: "يُتعرّف: صيغة التفعل، وهو إشارة إلى أن تلك المعرفة تحتاج إلى كلفة ومشقة؛ فخرج من التعريف القضية الكلية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة إلى التخريج، فيكون ذكر تلك القضية في الفن على سبيل المبدئية لمسائل أخر"[٢]، وهذا تعليل واضح لعدم كفايتهم في التعريف (بالقضايا الكلية).

٣. طريق التعرف وكيفيتها: يسمى في عرف أصحاب الفنون التفريع[٣]، ولبيان كيف يتم استنباط الحكم من خلال القاعدة وطريقة التعرف إليه؟

جوابه: إنما يكون بحمل موضوع القضية -القاعدة- على فرد من أفراد ذلك الموضوع فتحصل لنا قضية صغرى وتجعل القاعدة قضية كبرى ومن خلال القياس المنطقي ينتج لنا حكماً.

مثاله أن تقول: أفعال العبد هل هي مخلوقة لله تعالى؟؟ من خلال تطبيق القاعدة: كل ممكن فهو مقدور لله تعالى، وفعل العبد ممكن يلزم أن يكون مقدوراً لله تعالى.

المقدمة الصغرى: فعل العبد ⇐ ممكن

المقدمة الكبرى: كل ممكن ⇐ مقدور لله تعالى

النتيجة: بعد حذف الحد الوسط (المتكرر في المقدمتين) ينتج: فعل العبد مقدور لله تعالى.

واشتمال القاعدة على الحكم قبل استنباطه يدعى بالقوة القريبة وبإخراجه من القوة إلى الفعل يسمى تفريعاً، فوجود الحكم الذي ظهر في النتيجة وهو أن فعل العبد مقدور لله تعالى، قبل ظهوره يعد موجوداً بالقوة القريبة في القاعدة، وبعد تطبيقها وإبرازه يسمى ذلك تفريعاً.

بعد تعريف القاعدة في اللغة والاصطلاح نأتي لتعريف القسم الثاني من القواعد العقدية وهو لفظ العقيدة في اللغة والاصطلاح حتى يتم بيان مفردات المؤلف الذي نقصده.

---

١. ص٧١ من هذه الأطروحة.
٢. العطار، حسن (١٩٩٩م)، حاشية العطار على جمع الجوامع، ط١، ج١، ص٣٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣. انظر: العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.

ثانياً: العقيدة في اللغة والاصطلاح:

١- العقيدة في اللغة:

أصلها من عَقَدَ، "العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدٍ وشدة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها، والعَقد: نقيض الحل، عقده يعقده عقداً وتعقاداً، وعقده وقد انعقد وتعقد، والمعاقد: مواضع العقد، ومن ذلك عقد البناء، والجمع أعقاد وعقود، ولو قيل عَقد تعقيداً، أي بنى عقداً لجاز، ويقال: عقدتُ الحبل، فهو معقود، أعقده عقداً، وقد انعقد، وتلك هي العقدة.

ومنه العَقد والعَقد: العهد، فإذا قلت: عاقدته أو عقدت عليه فتأويله أنك ألزمته ذلك باستيثاق، والمعاقدة: المعاهدة، قال الفارسي: هو من الشد والربط، يقال: اعتقد فلان عقدة، أي اتخذها، واعتقد مالاً وأخاً، أي اقتناه، وعقد قلبه على كذا فلا ينزع عنه، واعتقد الشيء: صلب واشتد، واعتقد الإخاء: ثبت واستحكم.

والعقدة عند العرب الحائط الكثير النخل، ويقال للقرية الكثيرة النخل: عقدة، وكأن الرجل إذا اتخذ ذلك فقد أحكم أمره عند نفسه واستوثق منه، ثم صيروا كل شيء يستوثق الرجل به لنفسه ويعتمد عليه عقدة[١].

مما تقدم يرجع معنى العقيدة لغة إلى معان عدة:

الأول: الشد وشدة الوثوق.

الثاني: العهد والاستيثاق، وفيه إلزام والتزام.

الثالث: الوجوب والإبرام.

الرابع: الاتخاذ والاقتناء.

الخامس: الاستحكام.

---

١. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٣، ص٢٩٦. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق ج٤، ص٨٦. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (٢٠٠٥م)، القاموس المحيط، ط٨، ج١، ص٣٠٠، مؤسسة الرسالة، بيروت. الأزهري، محمد بن أحمد (٢٠٠١م)، تهذيب اللغة (تحقيق محمد مرعب)، ط١، ج١، ص١٣٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

وكل هذه المعاني تتناسب ولفظ العقيدة، لما أن الإنسان إذا اعتقد أمرا صار بينه وبين الأمر المُعتقد ربط ورابطة محكمة ومستوثقة شديدة تلزم صاحبها بلوازمها، قال الإمام البابرتي -رحمه الله-: "والعقيدة فعيلة، بمعنى مفعول أي المعقودة التي عقد عليها القلب وعزم بالقصد البليغ، يقال: اعتقد فلان كذا إذا ارتبط عليه القلب وعزم عزيمة محكمة، وإنما سمى علم أصول الدين (عقيدة) لتعلقه بعقد القلب دون العمل بالجوارح، فكان المقصود منه نفس العلم، بخلاف علم الفروع فإن المقصود منه العمل بالجوارح كالصلاة ونحوها"(١).

فالعقيدة فيها معنى الربط والتوثيق بين النفس والقضايا التي تتوجه نحوها بحيث تصبح ثابتة لا تزلزلها شبهة ولا يساورها شك.

٢- العقيدة في الاصطلاح:

إن العقيدة في عرف المتكلمين تطلق على التصديق الجازم بأركان الإيمان الستة: وهي الإيمان بوجود الله تعالى، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر، وما تندرج تحت هذه الكليات من مسائل وأحكام، كالتصديق بقدرة الله تعالى وعلمه، وأن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، إلى غير ذلك من الأحكام الاعتقادية، وهذا يفهم من قول صاحب المواقف: "والمراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل"(٢)، فمجرد التسليم والإذعان وربط النفس بهذه الأحكام، سميت عقيدة؛ فلو اعتقد إنسان مكلف بهذه الأحكام مع التسليم والإذعان، كان مؤمناً حتى وإن اعتقدها تقليدا(٣)، بمعنى آخر لو سألنا هذا الإنسان: ما هي أدلة هذه العقائد التي تلقيتها؟ فأجاب بدليل إجمالي، أو لم يأت بدليل أصلاً، كان مؤمناً مُصدّقاً. قال صاحب المواقف: "والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة، والمراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"(٤).

---

١. البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد (١٩٨٩م)، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة (الطحاوية) (تحقيق عارف آيتكن)، ط١، ص٢٣، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٢. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٧.

٣. التقليد في العقيدة: يعني الأخذ بقول الغير من غير دليل ولا حجة، وقد جرى الخلاف بين أهل السنة حول إيمانه ولكن الجمهور قالوا بصحة إيمان المقلد وإن تلبس بالإثم لعدم نظره في الأدلة ولو الإجمالي منها بشرط أهليته للنظر، وعلة التحريم حرصاً على المقلد من أن يقع في شراك المتربص بهذا الدين فيتسلل إلى اعتقاده شك أو ريبة يصعب عليه إزالتها بعد ذلك، وأعتقد أن هذا الرأي منصف ويتناسب مع زمان كثر فيه الجهالة والغفلة والهجمات التي تصيب أفراد أمتنا ، هذا بزي العصرانية وهذا بزي الحداثة والتنوير فصار لزاماً على المؤمن أن يحصن نفسه بشيء من الأدلة التي تقيه شر ذلك كله، والله أعلم. انظر تفصيل حكم المقلد: اللقاني، برهان الدين إبراهيم (٢٠٠٩م)، هداية المريد لجوهرة التوحيد (تحقيق مروان حسين)، ط١، ج١، ص١٩٥-١٩٨، دار البصائر، القاهرة.

٤. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٧.

بالنظر إلى تعريف الإمام عضد الدين الإيجي يمكن ملاحظة الآتي:

أولا: هناك فرق بين العقيدة في نفس الأمر أي الأمر المُعتقد، وإثبات العقيدة باعتبارها مسائل العلم ودلائله وحججه، وباعتبار هذا الفرق فإن العقائد في نفسها سابقة على علم الكلام من هذه الناحية، وهذا تفسير تعريف الإمام العضد للعقائد: "ما يُقصَد به نفس الاعتقاد دون العمل"[١].

فالفرق جليّ بين العقيدة من حيث إنها نفس الحقائق الإيمانية والاعتقادية وبين العلم بها من حيث جمع المسائل وتأصيلها والبحث عن أساسها وعللها.

ثانيا: والأحكام الأصلية الاعتقادية تقابلها الأحكام الفرعية العملية، وسميت الاعتقادية بذلك، من الربط والعقد، فاعتقاد الشيء يعني ارتباط النفس به مع شدة وثوق وإحكام، فالتعبير بالأحكام الاعتقادية أي التي تكون مقصودة لذاتها دون أي أمر آخر، بعد ذلك إن ترتب على هذا الارتباط ثمرة أو نتيجة سواء كانت عملية أو وجدانية فلا يضر، فالمقصود من العقيدة أصالة هو التصديق والإذعان وإحكام الصلة القلبية بالمعتقد وهنا تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقيدة.

ثم إن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أحكام شرعية تتعلق بالاعتقاد ومحلها لب الإنسان وجوهره، وهو الكيان الداخلي له.

القسم الثاني: أحكام شرعية تتعلق بعمل الإنسان، ومحلها الجوارح والحواس وهو الكيان الخارجي له.

ولما كانت الحصانة والقيادة منبعها الكيان الداخلي للإنسان جُعِل ما يتعلق بها من الأحكام أصلية اعتقادية وما تعلق بالكيان الخارجي عملي وفرعي، ولعل اعتبار الأصل والفرع راجع إلى ثلاثة أمور:

الأول: شرف الموضوع؛ فالاعتقادية موضوعها أحكام لها صلة بذات الله تعالى أعظم ذات في الوجود جل شأنه وتعالى في علاه، والعملية تتعلق بأفعال المكلفين، وشتان بين التعلقين.

الثاني: قوة الدليل ودرجة تعلق النفس به، فالاعتقاد لا يبني إلا على اليقين، أما الفرعي يبنى على الظن في غالبه.

---

١. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٧.

الثالث: إن الفرع يبنى على الأصل، بمعنى أنه لا يُقبَل من غير اعتقاد صحيح، بينما يصح الاعتقاد ويقبل ولو لم يصحبه عمل، بمعنى آخر الاعتقاد شرط صحة للعمل، بينما العمل ثمرة للاعتقاد.

يمكن إجمال هذا الكلام بأن العقائد هي الكليات الثابتة في الدين الإسلامي بحيث تطلب لذاتها ولا يصح عمل بدونها، بل هي المصحح لكل عمل بعد ذلك.

ثالثاً: تعريف القواعد العقدية باعتبارها مركباً إضافياً:

بعد تعريف أفراد المركب من القواعد العقدية، لا بد وأن نعرف المعنى الكلي لهذا المركب وذلك بإضافة لفظ القواعد ومعناها إلى لفظ العقيدة ومعناها، حتى نكتسب مفهوماً خاصاً من تلكم الإضافة. وقد ذكر المتكلمون تعريفات خاصة بالقواعد العقدية منها:

- "قد يراد بالقواعد المسائل الكلامية الكلية، والعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية"[١].
- "المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الأول"[٢].
- "المسائل الباحثة عما هو وسيلة إلى العقيدة أعني الأمور العامة والجوهر والعرض"[٣].

من خلال هذه التعريفات نلاحظ الآتي:

أ- إن مصطلح القواعد العقدية من المصطلحات التي لم تتحدد معالمه في الموروث الكلاميّ، كما هو في علم الفقه، وذلك لعدم ظهور الحاجة إليه عند المتكلمين كما هو عند الفقهاء الذين أسسوا علماً خاصاً يعنى بالقواعد الفقهية.

ب- إن هناك فرق بين القاعدة العقدية والمسألة العقدية، حيث إن الثانية مندرجة في الأولى وهذا الفرق منسجم مع حقيقة القاعدة التي أقصدها في هذه الدراسة من الناحية النظرية.

ت- إن اعتبار كبروية الشكل الأول في تعريف القاعدة، مفيدٌ من الناحية العملية التطبيقية؛ وذلك من خلال استنباط القاعدة من القياس المنطقي المستخدم في بناء البراهين الكلامية، وذلك لأمرين:

---

١. الجندي، ملا أحمد (٢٠٠٧م)، حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، ج١، ص٩، دار المصطفى، مصر.

٢. الجندي، حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج١، ص٨.

٣. السيالكوتي، عبد الحكيم، حاشية السيالكوتي من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، ج٢، ص٧٥، دار المصطفى، مصر.

الأول: إن كلية الكبرى في القياس غالباً ما تكون مسلمة وتصلح لأن تكون قاعدة ينبثق منها حكم عقدي، فعلى سبيل المثال:

العالم متغير (مقدمة صغرى)

وكل متغير حادث (مقدمة كـبرى)

ينتج: العالم حادث

فكل متغير حادث تصلح لأن تكون قاعدة من حيث إنها كلية وأنها تفيد في استنباط حكم كلي مفاده أن التغير أمارة الحدوث، وكل ما صدق أنه متغير فهو حادث.

الثاني: إن كلية الكبرى متى سُلمت صلحت لأن تكون قاعدة ثابتة وهذا مفيد في جعل القاعدة حجة في إثبات الأحكام وكافية عن إقامة الدليل.

را بعاً: التعبير عن القاعدة بأنها وسيلة أمر مفيد لما أن حقيقة القاعدة أنها لا تطلب لذاتها وإنما ليتوسل بها إلى حكم كلي.

خامساً: إن هذه التعريفات تفيد من ناحية التطبيق، وتفيد من ناحية تأسيس مفهوم للقاعدة العقدية بناءً عليها.

وبناء على ذلك ومع ملاحظة ما تقدم حول مفهوم القواعد وأنها تعني: القضايا الكلية، وعلم العقيدة: إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية، يمكن استنتاج مفهوم خاص بالقواعد العقدية حاصله أنها: القضايا الكلية النظرية التي تتضمن أحكاماً اعتقادية شرعية عامة تصدق على جميع جزئياتها.

وأعني (بالقضايا): قول يحتمل الصدق والكذب لذاته، وما كان كذلك فهو يتضمن نسبة خبرية عليها يدور الحكم في القضية إثباتاً وسلباً، واحترزت بلفظ القضايا هنا عن الجمل الإنشائية التي تفيد الاستفهام والطلب والدعاء ولا تحتوي حكماً معيناً بين أطرافها.

و(الكلية): احترازاً عن الجزئية، إذ حقيقة القاعدة العقدية هي التي تصدق على أفراد وهذا لا يصدق إلا على القضايا الكلية، أما القضايا الجزئية فيقتصر فيها الحكم على فرد مشخص معين.

و(نظرية) : احترازاً عن العملية، إذ القواعد العقدية تهتم بالجانب التصديقي من الأحكام الشرعية وهي العقيدة وأصول الدين، أما الجانب العملي فتدخل ضمن علم الفقه والقواعد الفقهية.

و(أحكاماً اعتقادية): تأكيد لاهتمام القاعدة العقدية أنها تتناول أحكاماً اعتقادية متضمنة في أقوال موجزة هي القضايا الكلية.

و(شرعية): وأعني بها إما من ناحية الاعتداد أو من ناحية الإثبات.

و(عامة): أي ليست خاصة بقضية شخصية معينة وإنما قد تشارك القواعد العقدية في سائر أبواب العقيدة، وقد تختص بباب واحد ولكن بصور اعتقادية متعددة.

و(تصدق على جميع جزئياتها): بيان لوظيفة القاعدة العقدية وهي إبراز الحكم من حيز القوة والكمون في القضية العامة إلى حيز الظهور والتطبيق على الصورة الخاصة.

وأوضح ذلك من خلال مثال تطبيقي: قاعدة: (كل ما يتسلسل لا يتحصل): هذه قاعدة عقدية تبحث في قضايا ومسائل تتعلق في إثبات عقيدة دينية.

- (قضية): يصدق على هذه القاعدة أنها قضية لاحتوائها على نسبة خبرية تفيد إثبات محمولها وهو (لا يتحصل) على أفراد موضوعها (كل ما يتسلسل).
- (كلية): إن هذه القاعدة قضية كلية مسورة بسور كلي وهو لفظ (كل) وهذا يفيد في أن تصور مفهوم التسلسل لا يمنع من الشركة فيه أي تعدد أفراده ولو ذهناً.
- (نظرية): إذ إن هذه القاعدة بجملتها تهتم بقضية نظرية وهي محاولة إبطال التسلسل بشتى صوره ومفرداته وهذا أمر نظري ليس من العمليات في شيء كإقامة الصلاة والحج ومثلاً.
- (تتضمن حكماً): إن هذه القاعدة تنضوي على حكم كما هو معلوم وهو بطلان التسلل، وأنه من قبيل المحال العقلي.
- (اعتقادياً): هذا الحكم الذي تتضمنه القاعدة موضوعه اعتقادي لأنه مفيد في إثبات عقائد دينية كإثبات وجوده تعالى بإبطال التسلسل في الحوادث.
- (عامة تصدق على جميع جزئياتها): لصدق هذا الحكم على صور عدة من صور التسلسل التي تتعلق بأبواب عقدية شتى، فينبني على إبطال التسلسل إثبات وجود الله تعالى وإثبات أزليته سبحانه، واستحالة حوادث لا أول لها، وإثبات العلوم البديهية، وغير ذلك.

رابعاً: التعريف اللقبي (العَلَمي) للقواعد العقدية:

إن هذا الموضوع هو محاولة إثراء قضية فحواها بناءُ علم يُعنى بدراسة القواعد العقدية، فإني لم أجد في التراث الكلامي السني محاولةً تقدم علماً جديداً يخدم هذا الجانب العقديّ الهام الذي يتضمن جانباً من الجوانب التأصيلية والتقعيدية لعلم الكلام السني، بحيث تستنبط القواعد أولاً، ثم تُدرَسُ بطريقة يتم ربطها بالمسائل التي تتعلق بها، إلى غير ذلك، خاصة وأن علم الكلام من العلوم القابلة للتجديد من جوانب عدة، والدليل على ذلك نابع من موضوع علم الكلام الذي يبحث في كل معلوم لإثبات عقيدة وإبطال شبهة، وهذا الأمر يوسع الميدان أمام فرسان هذا العلم ورواده لخدمة علم الكلام السني وتطويره وإعادة البحث في قضاياه، على غرار ما خُدمت المدارس الفقهية وتطورت وأنبتت من كل زوج بهيج؛ فكما يرى الباحث أن المنظومة الفقهية حوت عدة علوم تخدم علم الفقه بالأساس، فلم لا يكون ذلك البحث في علم الكلام أيضاً؟

فللمقاربة والمقارنة نجد أن علوم الفقه متنوعة منها على سبيل المثال لا الحصر، علم أصول الفقه، فلم لا يقابله علم أصول العقيدة الإسلامية، وأيضاً وجد علم القواعد الفقهية، فلم لا يوجد علم يهتم بدراسة القواعد العقدية، وهكذا فأحسب أن بحث هذه العلوم سيثري ميدان علم الكلام ويفتح أبواباً في مسيرة هذا العلم وتقدمه بما يتناسب مع هذا العصر.

التعريف اللقبي (العَلَمي) للقواعد العقدية:

لقد سبق بيان المعنى الإضافي للقواعد العقدية، فهل يمكن تعريف القواعد العقدية باعتبارها علماً مستقلاً كغيرها من العلوم؟

لم أجد في طي البحوث الكلامية من التفت إلى هذا الأمر من هذه الناحية، لهذا سأحاول عرض تعريف لعلم القواعد العقدية:

فهو علم يبحث في القضايا الكلية النظرية للتوسل بها إلى أحكام جزئياتها الاعتقادية.

وموضوعه: المعلوم من حيث يفيد حكماً عقدياً عاماً يصدق على جزئياته ولو بالقوة.

هذا يعني أن كل قاعدة انطوت على حكم اعتقادي فيمكن إدراجها ضمن القواعد العقدية مثالها مثال علم أصول الفقه حيث عن بعض القواعد المستخدمة في أصول الفقه هي في حقيقتها من القواعد العقدية كقاعدة التحسين والتقبيح، فهي قاعدة عقدية ولكنها تفيد في أصول الفقه أيضاً، لهذا يمكن اعتبارها أصولية من جهة وعقدية من جهة أخرى، لهذا يصح اعتبار بعض القواعد المنطقية أو

الأصولية قواعد عقدية من نفس الجهة السابقة، وفي هذا الجانب قال ابن أمير حاج في التقرير والتحبير: "..وقد عرفت أن مقدمة العلم غير محصورة في حده وغايته والتصديق بموضوعه بل إذا وجد لهذه الأمور مشارك في إفادة البصيرة كان منها وساغ ذكره مع هذه الأمور فيها.."[١].

ومعنى يتوسل بها: أي أن القواعد العقدية لا تطلب لذاتها في هذا العلم، وإنما لتكون وسيلة لربط حكم اعتقادي عام بجزئيّة، فالقاعدة لها أصل من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ويتوسل بهذه القاعدة لتطبيق الأحكام على فروعها.

خامساً: القواعد العقدية وموقف متكلمي أهل السنة منها:

من المهم أن أدرس موقف متكلمي أهل السنة من القواعد العقدية حتى تطمئن النفس من سلامة السير في هذا الطريق، حيث إن هذا البحث كغيره من البحوث الكلامية لم يسلم من نقد بعض حذاق متكلمي أهل السنة، الأمر الذي يجعل البحث في هذا الأمر أكثر تشويقاً، لأمور عدة:

أولاً: إن التقعيد وكتابة القواعد من الأمور المستحسنة المقصودة في العلوم والتي حرص عليها العلماء على مر التاريخ، فكان العلماء وأهل الاختصاص يجعلون لكل فن قواعده الخاصة التي يلتفون حولها في صياغة منظومة متكاملة للفن الذي يتجهون نحوه؛ فتجد الفقهاء كتبوا في القواعد الفقهية، وأهل العربية كتبوا في قواعد النحو، حتى التصوف جعلوا له قواعد وقوانين يتميز من خلالها المحق من الجاني في دعواه سلوك تلك المسالك والانتماء إليها؛ فهل يعقل أن تخلو بساتين المتكلمين عن تلك الأزهار اليانعة؟ أم أن ثمارها لم تنضج بعد فيحين وقت قطافها؟

ثانياً: إن من العجيب أن نجد مصنفات عدة حول القواعد العقدية، ومن أمثلة ذلك: قواعد العقائد للإمام حجة الإسلام الغزالي، حيث كانت محاولة الإمام الغزالي: تدور حول إدراج العقيدة الإسلامية ضمن أصول كلية يتفرع عن كل أصل مجموعة من المسائل التي تتعلق به.

وكذلك كتاب الإمام لأبي المعين النسفي الذي وسمه بالتمهيد لقواعد التوحيد، حاول الإمام النسفي رحمه الله تعالى أن يبني منظومة قواعدية عقدية متكاملة مازجاً كليات المسائل وفرعوها، وغير ذلك من الكتب، ثم نجد من يعترض على القواعد العقدية ويحاول تفنيدها.

فوجدت من المناسب هنا أن أذكر **الاعتراضات** التي ذكرت على القواعد العقدية وسأحاول الإجابة عنها وتوجيه محل النزاع فيها:

---

١. ابن أمير حاج، محمد بن محمد (١٩٨٣م)، التقرير والتحبير، ط٢، ج١، ص٣٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

الاعتراض الأول: ما نقله المحقق العطار عن الشيخ الكمال إذ قال العلامة المحلي في شرحه على جمع الجوامع: "والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها نحو الأمر للوجوب حقيقة، والعلم ثابت لله تعالى"[١]، ونقل العطار في حاشيته عن الشيخ الكمال أنه قال: "والتمثيل به محل نظر، لأنه ليس قضية كلية؛ إذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر له في نفسه كما هو مقرر في موضعه؛ فلا يصح أن يكون موضوعاً للقضية الكلية.. فالتحقيق أنه مسألة من مسائل أصول الدين لا قاعدة واللائق للمثال أن يقال: المشابهة محال في حق البارئ وأفعال العباد مخلوقة ونحو ذلك"[٢].

الجواب: إني أتفق مع الشيخ الكمال ومن تبعه بأن المثال الذي ذكره العلامة المحلي لا يصلح قاعد عقدية، لما أن مفهوم القاعدة لا ينطبق عليه أصلاً، ولكن هذا لا يعني نفي القواعد العقدية مطلقاً كما ذكر المحقق العطار، والدليل على ذلك: استعمال متكلمي أهل السنة للقواعد في كتبهم كما سيأتي بيانه في مبحث المصادر[٣].

زد على هذا أن الشيخ الكمال صاحب الاعتراض وجه اعتراضه على صياغة الإمام المحلي لمثال القاعدة بدليل أن الشيخ الكمال ذكر مثالين لما يصلح أن يكون قاعدة عقدية، وهما: "المشابهة محال في حق البارئ، وأفعال العباد مخلوقة"[٤]، ونلاحظ هنا أن خلاف الشيخ الكمال ليس في أصل فكرة القواعد العقدية، وإنما على المثال فقط.

وقد أجاب الشيخ ابن قاسم على اعتراض الشيخ الكمال: فقال: "بأن التمثيل به لا باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول إليه من قضية كلية قائلة كل شيء معلوم لله والحامل للشارح على ذلك التنبيه على أن المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما كانت قاعدة بنفسها أو بما تؤول إليه"[٥].

ونلاحظ من كلام الشيخ هنا أنه لا يعارض فكرة القواعد العقدية أيضاً، إلا أنه يتفق مع الشيخ الكمال في الاعتراض على المثال ولكنه أوّل المثال الذي ذكره الإمام المحلي بما يصلح قاعدة عقدية؛ فقال: "كل شيء معلوم لله تعالى"[٦].

---

١. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣١-٣٢.
٢. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.
٣. ص٦٧ من هذه الأطروحة.
٤. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.
٥. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.
٦. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.

قال محقق العطار: "وأقول الحق مع الكمال"[١]، أي أن المحقق العطار رجح فهم الشيخ الكمال لقضية القواعد العقدية على فهم الشيخ ابن قاسم، وقد عرفت بأن الشيخ الكمال اعترض على المثال لا أصل إثبات القواعد العقدية، ولن أستطرد في ذكر اعتراض العطار على مثال الشيخ ابن قاسم لأنه مع التسليم لكلام العطار بأن تأويل ابن قاسم للمثال باطل لا يلزم منه بطلان إثبات القواعد العقدية بصورة عامة.

الاعتراض الثاني: قال العطار: "فالحق ما نقله السيالكوتي في حواشي الخيالي على العقائد عن بعض الفضلاء أن العقائد الإسلامية أكثرها قضايا شخصية؛ لأن موضوعها ذات الله تعالى مثل، الله عالم، الله واحد وموجود وقديم، ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق، وغير ذلك، ووافقه المحقق الدواني في أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية"[٢].

الجواب:

أولاً: إن اعتراض هؤلاء الأعلام مُشكلٌ، وذلك لأن واقع التراث الكلامي محفوف بكم من القضايا التي تصلح بأن تكون قاعدة عقدية.

ثانياً: المثال الذي ذكره الإمام المحلي للقاعدة العقدية، يؤكد أن فكرة إثبات القواعد العقدية كانت موجودة في أذهان العلماء وإن كان المثال بحد ذاته محلاً للنظر، كما قال الشيخ الكمال واستبداله للمثال يؤكد هذا المعنى.

ثالثاً: استعمال المتكلمين للقواعد العقدية بل وإقامة البراهين عليها، قال الشيخ عليش: "حصل بهذا البرهان قاعدة كلية وهي كل ما ثبت قدمه استحال عدمه لأن القدم لا يكون إلا واجباً للقديم، وأورد عليها أن حكمها لم يثبت عندنا إلا لله سبحانه وتعالى فكيف تكون قاعدة كلية وهي مختصة بالله سبحانه وتعالى؟ وأجيب: بأنها (كلية تصور ألا يمنع تصورها وقوع فيها)[٣]، وإن انحصرت في الخارج في فرد كالإله بمعنى المعبود بحق والشمس بمعنى الكوكب النهاري الذي ينسخ ظهور وجود الليل.."[٤]، نلاحظ من كلام الشيخ عليش:

أ- إنه - رحمه الله تعالى - يثبت أن قول المتكلمين (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه) قاعدة كلية، بمعنى أن شروط القاعدة منطبقة عليها، وهذا تصريح من أبناء المدرسة الكلامية

---

١. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.
٢. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٣٣.
٣. يبدو أن هذه العبارة فيها سقط، ولكن مضمونها: "كلية لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه" والله أعلم.
٤. عليش، محمد بن أحمد (١٩٦٨م)، هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد، ص٤٨، جامعة السيد محمد بن علي السنوسي، ليبيا.

وجود قواعد كلية عقدية، وهذه القاعدة التي ذكرها من أبرز القواعد المشهورة عند متكلمي أهل السنة؛ فكيف يجيب ساداتنا من المحققين على هذا المثال وغيره.

ب- يرد على دعوى أن مسائل العقيدة شخصية وما كان كذلك لا تصلح بأن تكون موضوعات لقواعد كلية، فأجاب رحمه الله تعالى: أنها كلية ولا يمنع تصور معناها من وقوع الشركة فيها، إلا أن هذا الكلي العقدي لم يوجد من أفراده إلا فرد واحد، وهكذا يقال في سائر المباحث.

رابعاً: يمكن تحرير محل النزاع بأن اعتراض المحققين واقع على مسائل العقيدة نفسها أي مسائلها الجزئية، كإثبات صفة العلم والقدرة وغيرها، أما علم الكلام فهو أشمل من ذلك إذ إن موضوعه كما قال الجرجاني في شرح المواقف: "المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريباً أو بعيدا، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد، كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال؛ فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقا بعيدا"[١]، يظهر من كلام السيد الجرجاني أن علم العقيدة يشمل ما هو أعم من مسائل العقيدة الجزئية، وبهذا التفريق بين العقيدة وعلمها يمكن تحرير النزاع بأن الاعتراض واقع على الأول، وإثبات القواعد محلها الثاني أي العلم بها، قال الشيخ الملا أحمد: "وقد يراد بالقواعد: المسائل الكلية وبالعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية"[٢]، وهذا يؤكد المعنى الذي تقدم والله أعلم.

سادساً: بعض مجالات القواعد العقدية:

لما كان البحث في إثبات وجود الله تعالى من أهم المباحث وأبرزها التي يتناولها المتكلم في علم العقيدة، ثم البحث في إثبات الرسل عليهم السلام، وما هي صفاتهم التي تتعلق بذواتهم ورسالاتهم، وإثبات المعجزات -لحضراتهم الشريفة- التي من ضمنها القرآن الكريم الذي هو مصدر التشريع الأول ومنه تَستمد علوم الشريعة كينونتها، كان لزاماً على العلوم الشرعية أن تعتمد أصالتها وتستمد من علم العقيدة، فيأخذ العالم القضايا العقدية الكلية مسلمة من علم العقيدة لينطلق منها وبها إلى العلم

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.
٢. الجندي، حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج١، ص٩.

الذي يريد البحث فيه، لهذا عُرف علم العقيدة واشتُهر (بأصول الدين)، وفي هذا يقول الإمام السعد التفتازاني عن علم العقيدة: "فإن مبنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد عقائد الإسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام"(١).

ومن هنا اتسع مجال علم الكلام بما يحتويه من قواعد عقدية، وأصول استدلالية، ومسائل وأحكام، مشاركاً في شتى العلوم والتصانيف، والقواعد العقدية كان لها الدور الكبير باعتبارها صياغة محكمة بأقوال موجزة، لقضية عقدية كلية يمكن استخدامها والاستفادة منها في ضبط مسألة أو حكم في علم من العلوم أو مبحث من المباحث، إلا أنها لم تلعب الدور بتمامه وذلك راجع إلى عدم صياغة منظومة متكاملة من القواعد العقدية تشتمل على جميع مباحث علم العقيدة حتى تكون أدعى وأوسع في مجال استخدامها وتوظيفها، كغيرها من قواعد العلوم الأخرى كالمنطق واللغة والأصول، وحتى يتضح المقام سأذكر مجالين كان للقواعد العقدية الدور في الاستفادة وترتب أحكام عليها، في التفسير وفي أصول الفقه:

أولاً: مجال القواعد العقدية في التفسير:

لا شك في أهمية دور القواعد العقدية في خدمة علم التفسير وعلوم القرآن بصورة عامة، بل على العكس فإني أعتقد أن القواعد العقدية تسهل للمفسر والمجتهد فهم كلام الله تعالى بصورة منسجمة مع العقيدة، وتيسر عليه سهولة تناول القاعدة العقدية وتطبيقها في المبحث الذي يريده، دون أن يزاحم المصطلح الكلامي أو يخوض مضمار خلاف المتكلمين وبحوثهم. وهذا يظهر إذا دونت القواعد العقدية بعلم خاص يحررها ويذكرها في مظانها، والاعتماد على القواعد بصورة عامة منهج شائع عند المفسرين، قال في البحر المحيط: "كذا جرت عادتنا: أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير"(٢).

<u>أمثلة من تطبيقات القواعد العقدية في تفسير القرآن:</u>

التطبيق الأول: ترى الإمام الرازي في تفسيره استعمالات عدة للقواعد العقدية ومنها في تفسير قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾(الفاتحة:٧)، فإنه يستعمل قاعدة عقدية جليلة لعلاج الوهم الذي قد يطرأ

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٩.
٢. أبو حيان، محمد بن يوسف (١٤٢٠هـ)، البحر المحيط في التفسير (تحقيق صدقي جميل)، ج١، ص٥٤٧، دار الفكر، بيروت.

في الذهن من الأخذ بظواهر النصوص التي فيها إثبات الأعراض النفسية لله تعالى، كالغضب والرحمة والفرح والغيرة إلى غير ذلك من الأعراض التي تُستخدم عادةً للتعبير عن انفعالات نفسية وتأثيرات يتلبسها البشر ويتكيفونها نتيجة ما داخل بواطنهم مما يحيط بهم من تغيرات، وكل هذا وذاك لا يليق بالله سبحانه وتعالى المنزه عن النقائص والتغير والتبدل، كيف؟ وهو القائل سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(الشورى:١١)، وقال تعالى:﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ (مريم:٦٥).

نص القاعدة: (كل شيء استحال عليه تعالى باعتبار مبدئه جاز إطلاقه عليه باعتبار غايته)[١].

قال الإمام الرازي: "الغضب: تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، واعلم أن هذا على الله تعالى محال، لكن هاهنا قاعدة كلية، وهي أن جميع الأعراض النفسانية -أعني الرحمة، والفرح، والسرور، والغضب، والحياء، والغيرة، والمكر، والخداع، والتكبر، والاستهزاء- لها أوائل ولها غايات، ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار، وأيضا، والحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب"[٢].

التطبيق الثاني: إن من القواعد المشهورة عند متكلمي أهل السنة لا مؤثر في الوجود إلا الله، أو "الكل مستند إلى الفاعل المختار"[٣].

في تفسير قوله تعالى:﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ﴾(يوسف:١٠٠): "يعني أفسد ما بيننا بسبب الحسد وأصل النزغ دخول في أمر لإفساده، واستدل بهذه الآية من يرى بطلان الجبر من المبتدعة، قالوا: لأن يوسف أضاف الإحسان إلى الله وأضاف النزغ إلى الشيطان، ولو كان من فعل الله لوجب أن ينسب إليه كما في الإحسان والنعم؟ والجواب عن هذا الاستدلال أن إسناد الفعل إلى الشيطان وإضافته إليه، على سبيل المجاز، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضي إضافة الفعل إلى الشيطان

---

١. البيجوري، إبراهيم (١٩٤٩م)، حاشية تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام، الطبعة الأخيرة، ص٣، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
٢. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٣.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٥٧٨.

لا على الحقيقة، لأن الفاعل المطلق المختار هو الله تعالى في الحقيقة، ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء:٢٢) فثبت بذلك أن الكل من عند الله وبقضائه وقدره ليس للشيطان فيه مدخل إلا بإلقاء الوسوسة والتحريش لإفساد ذات البين، وذلك بإقدار الله إياه على ذلك"[١].

نلاحظ أن في تفسيره لهذه الآية قد اعتمد على قاعدة عقدية جليلة، صرف من خلالها ما قد يتوهم أن الشيطان أثر حقيقة من خلال نزغه ولا مؤثر في الوجود على الحقيقة إلا الله تعالى الفاعل المطلق المختار.

ثانياً: مجال القواعد العقدية في أصول الفقه:

كان للقواعد العقدية دورٌ أساسيّ في علم أصول الفقه، فقد استفاد الأصوليون من تلكم القواعد وبنوا عليها مباحث دقيقة من مباحث أصول الفقه، وسأعرض هنا نموذجاً تطبيقاً لقاعدتين عقديتين كان لهما الأثر في البحوث الأصولية.

التطبيق الأول: لا حكم إلا لله تعالى، وهي قاعدة عقدية ومسلمة عند الأصوليين، وتكمن علاقة هذه القاعدة بمباحث العقيدة من جهة أن مصدر الأحكام ومنشؤها هو الله تعالى لا غيره، فالأصولي يأخذ هذه القاعدة مسلمة من أهل الاعتقاد ويستفيد منها في الجهة التي يريد، قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: "لعلك تقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج جملتها تحت هذه الأقطاب الأربعة؟ فنقول: القطب الأول: هو الحكم: وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر له وهو السبب والعلة، ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع، وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور والمندوب والمباح والمكروه والقضاء والأداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الأحكام. وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم لغيره"[٢]، يفهم من كلام الحجة الغزالي: أن الحكم مصدره رب العالمين من حيث تعلق المصدر والنشأة، ويذكر أن أبواباً كثيرة تندرج جملة تحت هذا القطب.

---

١. الخازن، علاء الدين علي بن محمد (١٤١٥هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل (تحقيق محمد شاهين)، ط١، ج٢، ص٥٥٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢. الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٣م)، المستصفى من علم الأصول، ط٣، ج١، ص٨، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شيء.."[١].

قال الإمام العضد: "ولا حاكم سواه"[٢]، قال الشارح ابن قاوان: "ولا حاكم: يحكم بوجوب شيء وحرمته وإباحته وكراهته وحسنه وقبحه سواه، إذ الحاكم إما الشرع أو العقل، والعقل عاجز عن الحكم؛ فيكون الحاكم هو الشرع"[٣].

التطبيق الثاني: التحسين والتقبيح شرعيّ لا عقليّ، إن هذه القاعدة في أصلها من القواعد العقدية التي ذكرها المتكلمون بصياغة قريبة كقولهم: "بطلان التحسين والتقبيح العقليين"[٤]، وتمتاز هذه القاعدة بشهرتها لشهرة الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حولها، وكثرة القواعد التي تتفرع عنها.

قال في مصباح الأرواح: "قد يراد بهما الكمال والنقصان وملاءمة الطبع أو منافرته، فيكونان عقليين، وقد يراد بهما تعلق المدح والذم والثواب والعقاب؛ فيكونان شرعيين؛ لأن ذلك محال على أفعاله تعالى، وإلا لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره.."[٥].

يمكن تناول القاعدة من جانبين:

الجانب الكلامي: يبحث في باب أفعال لله تعالى لأن الفعل إما أن يتعلق به المدح فيسمى حسن وأن يتعلق به الذم فيسمى قبيح والأفعال كلها لله تعالى.

يفهم من كلام الشيخ البيضاوي أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان:

المعنى الأولى: "الكمال والنقصان"[٦]، بمعنى أن من اتصف بوصف حسن كالعلم مثلاً، كان ذلك كمالاً في حقه، فالعلم كمال يرفع من شأن صاحبه، أما من اتصف بوصف قبيح كالجهل كان ذلك نقص في حق صاحبه، فالحكم بالحسن والقبح تبعاً للكمال والنقص، يمكن للعقل أن يكشف عنه

١. الرازي، محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف)، ص٢٠٤، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٢. ابن قاوان، حسين الكيلاني (٢٠١١م)، شرح العقائد العضدية (تحقيق نزار حمادي)، ط١، ص٧٢، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، بتصرف.
٣. ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٧٢.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص١٣١.
٥. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله، مصباح الأرواح في أصول الدين (تحقيق سعيد فودة)، ص١٧٧-١٧٨، دار الرازي.
٦. البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٧٧.

استقلالاً، وهذا لا خلاف فيه بين المتكلمين، وأعني باستقلالاً هنا: أي لا يتوقف في حكمه على خبر من شرع أو غيره.

المعنى الثاني: "ملاءمة الطبع أو منافرته"[١]، كذلك يمكن للعقل أن يكشف استقلالاً عن حسن ما لاءم الطباع من الأفعال كالكرم والعدل، وقبح مفر منه الطبع كالبخل والظلم.

المعنى الثالث: "وقد يراد بهما تعلق المدح والذم والثواب والعقاب؛ فيكونان شرعيين"[٢]، هذا الإطلاق الثالث لمفهوم الحسن والقبح وهو محل النزاع بين متكلمي أهل السنة وغيرهم، إذ إن المقرر عند أهل السنة أن الحكم - على فعل بأنه حسن وأن صاحبه يثاب على هذا الفعل - مصدره من الشرع لا غير، خلافاً لغيرهم ممن يرى أن ترتب الثواب آجلاً على فعل ممدوح عاجلاً من القواطع العقلية، التي يستحيل تخلفها.

فالقاعدة تقرر: أن مصدر الحكم على أمر ما بأنه حسن أو قبيح، لا بد أن يكون من الله تعالى وحده لا حاكم سواه، ولما كانت القاعدة تتعلق بأفعال الله تعالى بناءً على المعاني التي تقدمت كان محل بحثها علم الكلام.

أما الجانب الأصولي لها: من جهة تعلق هذه القضية بأحكام ومسائل أصولية عدة أذكر على سبيل المثال قول الإمام الجويني: "ثم من أحكام الشرع التقبيح والتحسين وهما راجعان إلى الأمر والنهي فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه كما لا يحسن شيء لعينه"[٣].

---

١. البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٧٧.
٢. البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٧٨.
٣. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٧م)، البرهان في أصول الفقه (علق عليه صلاح عويضة)، ج١، ص٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالقواعد العقدية

تتجلى أهمية هذا المطلب في الكشف عن حدود الصلات والعلاقات بين مصطلح القواعد العقدية وغيره من المصطلحات التي قد تزاحمه من حيث التصور تارة أو من جهة التصديق تارة أخرى، فمثل هذه الدراسة تفيد في إدراك المصطلحات ذات الصلة بالقواعد العقدية، وهذا يعين الباحث والقارئ على معرفة ما تتميز به هذه القواعد عن غيرها، ولا شك أن هذا يوصلنا إلى تصور صحيح لمفهوم القواعد العقدية، بحيث لا يختلط بغيره مما قد يشابهه في وجه من الوجوه.

وأحسب أن هذه الطريقة ستكون عوناً لوضع اللبنات الأولى الأساسية في صياغة علم خاص يخدم أعظم العلوم وأشرفها على طريقة متكلمي أهل السنة، هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ فإن تحديد صلة مفهوم القواعد العقدية بغيره يعين الباحث على تحديد الدور الأهم الذي تلعبه هذه القواعد وما مدى صلتها بعلم العقيدة وذلك يحصل من خلال إبراز الفروق وعمل المقارنات، هذا الجانب الذي أشار إليه صاحب كتاب أنوار البروق في أنواع الفروق حيث جعل من إظهار الفروق بين قاعدة وأخرى سبباً في بيان حقيقة كل واحدة منها فيزول ما قد تولده بعض التشابهات من الإشكالات، فقال: "وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين؛ فالمقصود تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك، فإن القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر وما يضادها في الباطن أولى لأن الضد يظهر حسنه الضد وبضدها تتميز الأشياء"[١].

أولاً: العلاقة بين القواعد العقدية والضوابط العقدية:

لا تجد وأنت تبحث في ثنايا الموروث الكلامي مفهوماً خاصاً ومحدداً للضابط العقدي، ولعل عدم تحديد مصطلح خاص بالضابط العقدي يرجع إلى أمور منها:

الأول: عدم الحاجة لتحديد مفهوم خاص بالضابط العقدي لعدم توقف مسائل الكلام والعقيدة على بيان مفهومه.

الثاني: إن مصطلح الضابط العقدي لم يأخذ حيّزاً في تدوين علم العقيدة، كما أخذه في علم الفقه، حيث إن التفات الفقهاء إلى التدوين في القواعد الفقهية وجَعلِها علماً خاصاً، له ما يميزه عن العلوم الفقهية الأخرى، كان سبباً في إبراز الضوابط الفقهية تباعاً لما قد يلتبس على من أراد جمع القواعد الفقهية أن يدخل فيها ما ليس منها، كالضوابط الفقهية، بينما لم يظهر ذلك الاهتمام بتدوين القواعد

١. القرافي، شهاب الدين أحمد، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج١، ص٣، عالم الكتب.

العقدية عند المتكلمين بصورة خاصة حتى تظهر شبهة الخلط بين مفهومي الضابط العقدي والقاعدة العقدية.

الثالث: لعل اشتهار مفهوم الضابط في شتى العلوم الشرعية الأخرى كان كافياً بالنسبة للمتكلمين عن تخصيصه وقيده بمفهوم خاص، ولكن هذه أعذار وتأويلات لا تغني حقيقة، عن وجود مثل هذه المصطلحات وضبطها وإعادة تصورها وبنائها في مسيرة علم الكلام.

معنى الضوابط العقدية في اللغة والاصطلاح:

إن الضوابط العقدية عبارة عن لفظ مركب من جزأين: الجزء الأول: الضوابط. والثاني: العقدية.
والضوابط في اللغة: "جمع ضابط وهو مأخوذ من الضبط، وللضبط عدة معاني أهمها: لزوم الشيء وحبسه، ولا يخفى أن اللزوم فيه معنى الدوام وعدم المفارقة واللزام الفيصل جداً"[(١)].

"وضبط الشيء حفظه بالحزم، ومنه الرجل الضابط أي حازم.

والضبط يأتي بمعنى: القوة والشدة، يقال رجل ضابط وضبنطي أي قوي وشديد، وضبط الرجل الشيء يضبطه ضبطاً إذا أخذه أخذاً شديداً ولزمه لزوماً شديداً.

والضبط يأتي بمعنى إحكام الشيء وإتقانه، ضبط الكتاب ونحوه أي: أصلح خلله"[(٢)].

مما سبق يظهر أن الضوابط تدور على معانٍ عدة يمكن إجمالها في:

أولاً: اللزوم والحبس.

ثانياً: الحفظ.

ثالثاً: القوة.

رابعاً: الإحكام والإتقان.

١. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٢، ص٥٤١.
٢. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٧، ص٣٤٠. ومصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١٠، ص٥٣٣. الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١٩، ص٤٤٢، دار الهداية. والزمخشري، محمود (١٩٩٨م)، أساس البلاغة (تحقيق محمد باسل)، ط١، ج١، ص٥٧٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

الضوابط في الاصطلاح: تعددت اصطلاحات العلماء للفظ الضابط، والسبب في هذا التنوع يرجع إلى اختلاف استعمالهم للضوابط للدلالة على مقصود معين، ولهم في ذلك **ثلاثة مذاهب** أشهرها تداولاً بين المتقدمين والمتأخرين وهي:

المذهب الأول: يرى أصحابه إن الضابط بمفهومه يسير مع مفهوم القاعدة ويشاركه في أن القضية كلية وتنطبق على جزئياتها، ولكن الضابط يتميز في كون جزئياته خاصة في باب واحد من أبواب العلم(١)، أما القاعدة فتتعدى جزئياتها أبواب كثيرة، وممن ذهب إلى هذا الرأي الإمام تاج الدين السبكي رحمه الله، إذ قال: "فالقاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها ومنها ما لا يختص بباب.. ومنها ما يختص.. والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور مشابهة أن تسمى ضابطاً"(٢).

من خلال كلام الإمام تاج الدين السبكي يمكن استنتاج الآتي:

١. إن السمة العامة لأصحاب هذا الرأي هي التفريق بين القاعدة والضابط، فالقاعدة عندهم أعم من الضابط، والضابط أخص من القاعدة وذلك لاقتصار الضابط على نظم صور متشابهة في باب واحد فقط، بينما القاعدة تعم ما سوى ذلك.
٢. يمكن ملاحظة أن القاعدة تهتم بالجزئيات، من جهة صدقها عليها، وجزئيات القاعدة كليات بالنسبة للمسائل والأحكام التي تحتها، أما الضابط فهو معني بالصور والمسائل والأحكام، فالضابط بالنسبة للقاعدة جزئي من جزئياته، وهو كلي بالنسبة للمسائل والأحكام.
٣. إن قوله: (والغالب فيما.. الخ) جواز إطلاق الضابط على معانٍ أخرى وما ذكره هنا هو الأصل من بين مدلولات لفظ الضابط وقد ذهب إلى هذا الرأي جماعة يأتي ذكرهم لاحقاً.

المذهب الثاني: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى كون الضابط أعم من القاعدة خلافاً لما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول من أن الضابط أخص من القاعدة، قال الشيخ أحمد الحموي ناسباً هذا القول إلى بعض المحققين: "في عبارة بعض المحققين ما نصه ورسموا الضابطه بأنها أمر كلي ينطبق

---

١. (والباب فهو في الأصل مدخل، ثم سمي به ما يتوصل إلى شيء، وفي العرف: طائفة من الألفاظ الدالة على مسائل من جنس واحد وقد يسمى به ما دل على مسائل من صنف واحد) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٢٤٩.
٢. السبكي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ج١، ص٢١، بتصرف.
وقد تابعه في هذا النص: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ص٦.
والإمام الزركشي في كتابه الماتع: الزركشي، بدر الدين محمد (٢٠٠٠م)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي (تحقيق أبي عمرو الحسيني)، ط١، ج٢، ص٩١٩، دار الكتب العلمية، بيروت.
وتبعهم في هذا التفريق جماعة منهم: الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص ٧٢٨.
والبناني في حاشيته على جمع الجوامع حيث لخص الفرق في قوله: والقاعدة لا تختص بباب بخلاف الضابط، البناني، حاشية العلامة البناني، مصدر سابق، ج٢، ص٣٥٦.
والتهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص٨٨٦.

على جزئياته ليتعرف أحكامها منه، قال: وهي أعم من القاعدة ومن ثم رسموها بأنها صورة كلية يتعرف منها أحكام جميع جزئياتها"[١].

يمكن أن نخلص من هذا الرأي إلى:

أولاً: يبدو أن نسبة هذا الرأي لبعض المحققين يرجع إلى فترة زمنية أو مرحلة معينة لم يكن ثمة استقرار لمصطلح الضابط وقتها، فإني لم أجد من نسب إليه هذا القول صراحة.

ثانياً: يمكن حمل كلام الشارح المنقول عن بعض المحققين هو اعتبار إطلاق الضابط على استعمالاته التي كان العلماء يطلقون الضابط بعيداً عنها ومنها مثلاً: بالنظر إلى معناه اللغوي:

أ. إطلاق الضابط على تعريف الشيء.
ب. إطلاقه على تقاسيم الشيء أو أقسامه.
ت. إطلاقه على المقياس الذي يكون علاقة على تحقق معنى من المعاني.

المذهب الثالث: يرى أصحابه أن لفظ الضابط من الألفاظ المرادفة للقاعدة مما يجعل دلالتهما ومفهومها واحد وحينها لا فرق بين كل من الضابط والقاعدة، وقد أخذ بهذا الرأي جماعة من العلماء منهم الكمال بن الهمام عندما عرف القاعدة قال أنها: "كالضابط والقانون والأصل والحرف"[٢].

ونص على عدم الفرق الفيومي فقال: (القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط) وغيرهم، وقد عجبت ممن جعل هذا الرأي الأكثر تناولاً وتداولاً بين العلماء، علماً بأن ما يظهر أن المذهب الأول هو ما اشتهر بين المتقدمين من العلماء وما تلقفه متأخريهم والله أعلم.

إن العرض الذي تقدم خاص بمفهوم الضابط عند الفقهاء ومن دونوا في علم القواعد الفقهية والأشباه والنظائر، ولكن يمكن الاستفادة منه في بيان الفرق بين القواعد العقدية والضوابط العقدية إذ الخلاف ينساق في علم العقيدة أيضاً ولذلك يمكن أن نقول:

أولاً: إن الأصل في الضابط العقدي أنه قضية كلية اعتقادية تختص بباب واحد (تصدق على مسائل مشتركة في باب واحد).

---

١. الحموي، أحمد بن محمد مكي (١٩٨٥م)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط١، ج٢، ص٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج١، ص٢٩.

ثانياً: استخدم بعض المتكلمين لفظ الضابط بما هو أعم من القاعدة كما وجدته عند الإمام الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام حيث استخدم الضابط بمعنى القسمة[١].

ثالثاً: الفرق بين القواعد العقدية والضوابط العقدية:

أ. بينهما عموم وخصوص وجهي.

ب. الهدف من القواعد العقدية ترتيب وضبط المسائل الكلامية والعقدية بينما يهدف الضابط العقدي إلى ضبط القاعدة العقدية.

ت. إذا كان موضوع القاعدة العقدية هو علم العقيدة فموضوع الضابط العقدي هو القواعد العقدية.

ثانياً: العلاقة بين القواعد العقدية والقواعد المنطقية:

لما كانت مباحث علم الكلام تتوقف على النظر، والبحث في المعقولات التي كثر فيها الخلط والإيهام، وطالتها أيدي الضلال وغلبة الأوهام، احتاج العلماء إلى قواعد عقلية علمية تعدّ ميزاناً للنظر والفكر، لا تقصد لذاتها وإنما لتكون عوناً لتصحيح المسار الذهني عند مزالق الخطأ التي قد تطرأ عليه من هنا وهناك، فكان علم المنطق صاحب ذلك الوسام إلا أنه لم يَسلم من التشويه والقذف والاعتداء، شأنه شأن غيره من العلوم ولولا أن هذا العلم الموسوم بالمنطق لم يثبت جدارته، لما حرص الأشاوس من العلماء في الدفاع عنه وتدوينه بل وترى من الأكابر من يسميه بمعيار العلوم وآخر بميزان العقول، وكما كان لعلم النحو الدور الأساس في تقويم اللسان كان لعلم المنطق الدور الأساس في تقويم التفكير، ولست في صدد الدفاع عن هذا العلم ولكنها توطئة دعاني إليها امتزاج هذا العلم بعلم العقيدة عند المتكلمين لدرجة أنه حَظي بكم كبير من التشنيع وحُكِم عليه بالتحريم لتلكم القرابة والصلة.

فالقواعد المنطقية: "نسبة إلى علم المنطق والمنطق في اللغة: مأخوذ من نطق الناطق ينطق نطقاً تكلم، والمنطق الكلام وصوت كل شيء ننطقه ونطقه"[٢].

وقد يتبادر إلى الذهن من التعبير بالمنطق أن هذا الفن يُعنَى بكيفية النطق أي التعبير، وهذا غير صحيح وإنما يراد بالنطق هنا المقدرة على صناعة الأفكار النابعة عن قوة الإدراكات، لهذا قال

---

١. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (٢٠٠٤م)، نهاية الإقدام في علم الكلام (تحقيق أحمد المزيدي)، ط١، ص٧٩، دار الكتب العلمية، بيروت

٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٠، ص٣٥٤.

شارح السلم سمي علم المنطق بهذا الاسم: "لأن المنطق يطلق على الإدراكات الكلية وعلى القوة العاقلة التي هي كل صدور تلك الإدراكات وعلى التلفظ الذي يبرز ذلك"[١].

والمنطق في الاصطلاح آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر[٢].

ويظهر من تعريف المنطق أنه علم آلة بمعنى أنه واسطة يطلب من أجل الوصول به إلى غيره من العلوم، قال الإمام السعد معنى الآلة: "الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه كالمنشار للنشار في وصول أثره إلى الخشب"[٣].

و(القانونية): يطلق القانون للتعبير عن القواعد والقضايا الكلية التي تنطبق على جزئياتها لمعرفة أحكامها منها، ومن العلماء من جعل القانون مرادفاً للقاعدة في التعريف وقد مر سابقاً[٤].

ثم إن هذه القواعد والقوانين إذا تم استعمالها واستخدامها بالطريقة المعتبرة عند أصحاب هذا الفن كانت سبباً معيناً لاجتناب الوقوع في الخطأ والخلل الفكري، ولا يفهم من هذا أن علم المنطق يكفي بمجرد تعلمه وقوع صاحبه في الخطأ بل المراد كما هو واضح أن العصمة الفكرية ناتجة عن تفعيل القواعد المنطقية في العلوم، ويمثله العلماء دائماً بعلم النحو الذي لو أمضى الواحد عشرات السنين ومكث يحفظ ألفيات النحو ويتغنى بها دون أن يفعلها ويطبقها ويعملها في لغته فلن يستفيد من محفوظه شيئاً سوى أنه نسخة زائدة في مكتبتنا العربية.

ولا يعيب علم المنطق أو النحو أنهما علوم آلية؛ فإن كل علم من العلوم يمكن أن يكون ذاتياً من جهة أي أنه يقصد لذاته، وآلياً من جهة أخرى من جهة التوسل به إلى علم آخر، وبنظرة إجمالية فالعلوم كلها آلية بالنسبة للقرآن الكريم والسنة النبوية.

والفرق بين القواعد المنطقية والقواعد العقدية:

من خلال ما سبق من بيان مفهوم علم المنطق وغايته يظهر مدى صلته بالعلوم عامة وبعلم العقيدة خاصة التي تعد القواعد العقدية جزءاً منها، فعلم العقيدة مشتملاً على قواعد كلية ما صيغت إلا لإثبات العقيدة وقضاياها في نفس المكلف من جهة وإقامة الحجة على الآخر من جهة أخرى ولا شك أن في كلا الحالتين لا غنى للمتكلم عن المنطق، فلا ينبغي للقواعد العقدية أن تصاغ بطريقة

---

١. الصبان، محمد بن علي (١٩٣٨م)، حاشية على شرح السلم للملوي، ط٢، ص٣١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر. التفتازاني، سعد الدين (٢٠١١م)، شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي (تحقيق جاد الله صالح)، ط١، ص ١٠٩، دار النور المبين، عمّان.
٢. التفتازاني، شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، مصدر سابق، ص٥٣.
٣. التفتازاني، شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، مصدر سابق، ص١١٠.
٤. ص٣٥ من هذه الأطروحة.

صحيحة سليمة بحيث تؤتي أوكلها إلا إذا روعي فيها القواعد المنطقية أو لا تخالفها على الأقل، وبهذا الطريق نجد أن القواعد العقدية استقرت في النفوس دون أن تحدث اضطراباً في العقل لشبهة معارضة أو مخالفة منشود الطمأنينة لا محالة، كما أن علم العقيدة من وظائفه الأساسية مجادلة الخصوم وإقامة الحجة عليهم، وليس كل مخالف لك في العقيدة يدخل في دائرة الإسلام فمنهم اليهودي والنصراني ومنهم الملحد ومن لا دين له وكل هؤلاء لا يجتمعون على كتاب ولا سنة بل الجامع المشترك بينهم هو العقل، والقواعد العقلية التي اهتم بصياغتها وتربيتها علم المنطق، فالقواعد المنطقية من هذه الناحية لها دورٌ أساسيّ في تغذية القواعد العقدية لإعدادها بطريقة سليمة حتى تكون حجة وبرهاناً على الآخر، فالعلاقة إذ ذاك قوية حميمة بين القواعد العقدية والقواعد المنطقية تتلخص في الصياغة والإعداد.

ولكن الفرق بينهما يظهر في أمرين أساسيين: الأول من جهة العموم فالقواعد المنطقية كما أنها تشارك القواعد العقدية في السبك والصياغة إلا أنها ليست قاصرة عليها، فالقواعد المنطقية تشارك في كل العلوم.

ثانياً: من حيث الموضوع فالمنطق قواعده لا تهتم بصورة القضية بل يكتفي بمادتها خلاف القواعد العقدية الذي يهتم بالصورة والمادة على سواء.

ثالثاً: العلاقة بين القواعد العقدية وعلم العقيدة:

مر سابقاً مفهوم كل من القواعد العقدية وعلم العقيدة، وأن العلاقة بينهما أكيدة، لما أن القواعد العقدية تستمد من علم العقيدة وجودها، إذ القواعد العقدية عبارة عن خُلاصات عقدية كلية يُعبَّر عنها بأقوالٍ موجزة تُبنى عليها المسائل العقدية الأخرى.

إن القواعد العقدية فرع عن علم العقيدة تابع له، وما صاغ علماء الكلام القواعد العقدية إلا خدمة لعلم العقيدة في الأساس، فالذي يتأمل في القواعد العقدية يجد أنها نتاج وخلاصات لما نقشه علماء الكلام في مدوناتهم ومؤلفاتهم.

فقولهم مثلاً: (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه)، هذه قاعدة جليلة رائعة صاغها المتكلمون بعد النظر في إثبات وجود الواجب والصفات، فأثبتوا صفة القِدم لله تعالى، واستدلوا عليه ومنه إلى استحالة ضده، وخرجوا لنا بقول موجز مختصر فيه عصارة بحثهم ونظرهم بألفاظ معبرة نافذة إلى المقصود تحمل في ثناياها كماً من المعرفة والاعتقاد.

والاهتمام بالقواعد العقدية شأنه تلك القواعد جمع تلك القواعد دون النظر إلى طرق الوصول إليها أو كيفية بنائها ولا منهج الاستدلال عليها ومدى حيثيتها فكل ذلك مرجعه إلى علم العقيدة والكلام، فالفرق بين القواعد العقدية وعلم العقيدة يخلص في:

أولاً: إن القواعد العقدية أخص من علم العقيدة: فالأول يقتصر على ذكر النتائج وخلاصات الفهم والأفكار بقوالب موجزة وعبارات سلسة منمقة، والثاني أعم من حيث اشتماله على تلكم النتائج مصحوبة بمقدماتها وطرق الوصول إليها وكيفية ابتنائها، مراعية بذلك جانب التأصيل والتدليل والتفريع والتصوير والتصديق.

ثانياً: من ناحية الموضوع: يمكن القول بأن القواعد العقدية باعتبارها علماً خاصاً له موضوع يتميز به عن علم العقيدة يجد أن الموضوع الذي يختص به القواعد العقدية تعنى بصياغة النتائج العقدية وتقنينها وترتيبها بشكل قواعد.

ثالثاً: من حيث الغاية والهدف: يظهر الهدف من صياغة القواعد العقدية في محاولة ضبط وصياغة النتائج العقدية والكلامية بأقوال موجزة وتعابير مختصرة ومحاولة إرجاع المسائل إلى فروعها إلى تلكم القواعد وهذا يساعد الباحث في علم الكلام والعقيدة على ضبط نظره، ثم إن القواعد العقدية تطبب جرحاً يشكوه المجتمع العلمي في واقعنا المعاصر وهو الجفوة التي حصلت بين رواد العلوم الشرعية وبين علم الكلام حتى تجد القلة القليلة من يسعى وراء هذا العلم ويخوض بحاره ويجني ثماره، بينما علم الكلام والعقيدة هدفه وغايته كما سبق إثبات العقيدة والدفاع عنها بالحجاج والبرهان وترتيب الأدلة والبراهين، فهدف القواعد العقدية إذن ضبط المسائل العقدية بينما علم العقيدة يرمي إلى ضبط عقلية المسلم المكلف، بحيث يثبت أصول الدين في نفسه ونفس غيره.

رابعاً: العلاقة بين القواعد العقدية والمتون العقدية:

المتون في اللغة:

جمع متن، قال ابن فارس: "الميم والتاء والنون أصل صحيح واحد يدل على صلابة في الشيء مع امتداد وطول وما صلب من الأرض وارتفع وانقاد"(١).

قال ابن منظور: "المتن من كل شيء ما صَلُـبَ ظهره، ومتن كل شيء ما ظهر منه، والمتن ما ارتفع من الأرض واستوى، والمتن الظهر"(٢).

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٢٩٤.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٣، ص٣٩٨.

"والمتن من الأرض: ما ظهر وارتفع وصَلُبَ"(١).

المتن في الاصطلاح:

يعرف المتن في اصطلاح المحدثين أنه غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام(٢)، والمتن الذي أريده ما اشتهر بين العلماء من إطلاقه على مبادئ فن من الفنون، وهو يقابل الشرح والحاشية، ألفاظه موجزة وتحوي معانٍ كثيرة، ولكل علم متونه الخاصة.

والمتن: لفظ موجز في فن من الفنون يقصد منه جمع أصول المسائل في هذا الفن خالية من الاستطراد والتفصيل، ويقابل المتن الشرح والحاشية والتقرير.

والفرق بين المتون العقدية والقواعد العقدية:

١. إن القواعد العقدية تحوي الرأي المعتمد في مذهب أصحابه، بينما المتن العقدي قد يحتوي في بعض الأحيان على رأي يحتمل خلافه.
٢. المتون في الغالب تراعي ترجيحات مؤلفيها دون مراعاة لأقوال الآخرين.
٣. إن المتون تحتوي على مسائل جزئية ولا يشترط فيها الكلية في تطبيقاتها.
٤. المتون قد تكون عباراتها مغلقة وألفاظها لا توصل إلى المقصود مباشرة، بينما القاعدة تكون ألفاظها أشد قرباً من المقصود.

---

١. الصاحب بن عباد، إسماعيل (١٩٩٤م)، المحيط في اللغة (تحقيق محمد آل ياسين)، ط١، ج٩، ص٤٤٨، عالم الكتب، بيروت.
٢. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٢٠٠٠م)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر (تحقيق نور الدين عتر)، ط٣، ص١٠٦، مطبعة الصباح، دمشق.

المطلب الثالث: أهمية القواعد العقدية في علم الكلام

تظهر أهمية القواعد العقدية في علم الكلام في عدة أمور منها:

أولاً: إن القواعد العقدية جزء لا يتجزأ عن علم الكلام، حيث إن الكلام ما هو إلا صياغة أصيلة ممنهجة، سبكها المتكلمون لحماية العقيدة وإثبات قواعدها حتى صار علم الكلام عند كثير من العلماء اسماً من أسماء علم العقيدة، ومن هنا فإن صياغة القواعد العقدية ومحاولة إعادة التنظير لها وإعادة صياغتها وترتيبها له دور أساسي في إظهار خدمة علم الكلام ومدى ارتباطه وعلاقته بالعقيدة الإسلامية.

ثانياً: القواعد العقدية قد تكون مقدمات يستند إليها المتكلم في إثبات عقيدة معينة، وقد تكون نتائج لمقدمات كلامية يتوصل إليها المتكلم من خلال نظره وبحثه؛ فيمكن القول: إن أهمية القواعد العقدية في علم الكلام تخلص في أنها تستخدم في معرض الاحتجاج وفي حراسة العقيدة، فخذ على سبيل المثال قاعدة جليلة اتفق العقلاء على صحتها وهي قولهم: كل ما ثبت قدمه استحال عدمه، فإن هذه القاعدة يستند إليها المتكلم في إثبات صفة البقاء لله تعالى، فيجعلون إثبات صفة القدم من خلال هذه القاعدة مقدمة لإثبات صفة البقاء لله تعالى، هذا من جانب ومن جانب آخر تعد هذه القاعدة نتيجة عن مقدمات لإثبات صفة القدم لله تعالى.

ثالثاً: إن للقواعد العقدية دورٌ أساسيّ في الحوار مع الآخر، وجداله وسيأتي مبحث خاص للحديث عن هذا الجانب، على سبيل المثال: قاعدة التحسين والتقبيح في الكشف عن مذهب الأشاعرة والماتريدية ومحاولة مناقشة الآخرين من خلال إثبات مثل هذه القاعدة الجليلة، كذلك ما جرى حول مسألة رؤية الله تعالى، فقد تقرر عند المتكلمين قاعدة مفيدة في هذا الشأن وهي قولهم: كل موجود يصح أن يرى، أو كل ما صح وجوده صحت رؤيته، فإذا ثبت وجود الله تعالى واستقرت الأدلة والبراهين على ذلك، فلا بد أن يرى سبحانه وتعالى بناءً على هذه القاعدة.

رابعاً: إن البحث في تقرير القواعد العقدية ليس بدعة في العلوم، بل هو من الأمور المستحسنة التي تعيد تقرير العلم، وتساعد في بناء هيكله بصورة تساعد في استقراره ونضوجه، خاصة إذا كان العلم الذي يحاول الباحث إرساء قواعده وجمعها وترتيبها كعلم الكلام، هذا العلم الذي يعتبر من **العلوم الأصلية**، التي تبنى عليه كثير من العلوم كالفقه وأصوله واللغة والتفسير والحديث، فرسم القواعد الكلامية والعقدية سيسهم بدور كبير وأساسي في تطوير علم الكلام أولا ومن ثمة العلوم

الأخرى التي تستند وتبنى عليه ثانياً، من حيث تقرير القاعدة وسهولة اقتناصها والعمل على الاستفادة منها في مجالات أخرى كما سيتضح هذا الأمر في المطلب القادم بتوفيق الله تعالى.

خامساً: إن دراسة القواعد العقدية ومحاولة ضبطها وإعادة تقريرها، يعين على ضبط المسائل العقدية والكلامية وتفريعاتها المستجدة، لما أن كثيراً من الأبواق التي تحاول المساس في العقيدة الإسلامية، هي في حقيقتها شبهات تولدت في أرحام الفرق السابقة، ولكن الشيطان وأعوانه لا يزالون في كل زمان محاولة استخلاص الشبهات من مستقرها وكسوها أثواباً جديدة بمصطلحات مزركشة بغية بثها وتقديمها بأسلوب يتناسب مع زمانهم والثقافات التي يعاصرونها، لهذا كان لزاماً على طلاب العلم والمتخصصين إعادة عرض العلوم التي نشأت للرد على هذه الأفكار بأسلوب يتناسب معها على أن يكون الأسلوب متميزاً بأصالته وتقعيده ومتانته، إذ العلم بالقواعد العقدية يجنب طالب العلم من التناقض الذي يمكن أن يطرأ عليه في المسائل الفرعية العقدية، فهي تضبط له العقيدة على نسق واحد.

سادساً: إن إحكام القواعد العقدية تيسر على الباحث تخريج المسائل الجزئية على كلياتها؛ فيسلم الباحث من الاشتباه والوقوع في الخلل.

سابعاً: إن تدوين القواعد العقدية ومحاولة إبرازها، تجعل طالب العلم الشرعي خاصة في علم العقيدة، على بينة تامة مما فعله الأئمة عند استنباطهم للأحكام العقدية، وأن ذلك لم يكن خبط عشواء، ومتى وقف الطالب على طرق الأئمة، وما ذهبوا إليه كل منهم بالنسبة لتلك القواعد وحسن تخريجهم لها، اطمأنت نفسه إلى مدارك علماء أهل السنة بالنسبة لأحكامهم وأنظارهم، خاصة في هذا العلم الذي خاضت مسائله كثيراً من البحث والمناقشة وتنازعتها فرق جمة إلى زماننا هذا، فتبعث في نفس الطالب مزيداً من الطمأنينة والاستقرار والاستئناس والثقة، وهذا يعطي دافعية وإيجابية لدى المسلم بصورة عامة وطالب العلم بصورة أكيدة فيندفع نحو هذه العلوم بكل أمانة ونوع من التسليم.

ثامناً: إن صناعة القواعد العقدية تقضي على الغربة التي يعيشها المسلم بسبب صعوبة اللغة التي نسج المتكلمون فيها علومهم بل وتقضي على الخوف الذي رأيته من طلاب العلم تجاه هذا العلم لدرجة أن البعض اعتراه رهبة كبيرة من الخوض في هذا العلم، وذلك يرجع من وجهة نظري إلى أمرين:

أ- خطورة علم الكلام لامتزاجه بالعقيدة الإسلامية التي ينبغي أن تكون قريبة للفطرة بعيدة عن النقاش ومزاحمة الأفكار؛ فالزلة في العقيدة إما كفر والعياذ بالله أو بدعة وضلال، هذا الأمر صنع بين طلاب العلم خوفاً من ركوب هذا البحر الذي تتلاطم فيه أمواج الفرق وتتجاذب وكلها في النار إلا واحدة، وهنا تمارس القواعد العقيدة دور تبسيط هذا العلم والتفوق في عرضه وحسن ربط المسائل بالأصول التي تنبني عليها بعيداً عن التشتت والخلاف.

ب- إن اللغة التي استعملها المتكلمون في هذه العلوم لتحاكي الفرق الفلسفية والكلامية الأخرى، جعلت تناول هذا العلم بحاجة إلى حدة في الذهن ومران للعقل وصبر واسع لاستيعاب مفردات هذا العلم وإدراك تراكيبه؛ فتأتي القواعد لتعين هذا الطالب على فهم أصول المسائل حتى لو لم ينظر الجزئيات وتفاصيل الخلاف فيها.

تاسعاً: إن إفراد القواعد العقدية بالبحث والنظر يعزز البحوث الكلامية ويثريها، ومع المداومة في تقيدها وتشييدها والاستدلال عليها بالقواعد الاستدلالية والمناهج الكلامية، ستكون مرتعاً لأصحاب مقارنة الأديان والعمل على عقد مقارنات ومقاربات بين الدين الإسلامي وغيره من الرسالات السماوية الأخرى، فتضفي هذه القواعد خطوطاً حمراء تتميز من خلالها وتتحدد الأصول العقدية التي لا مجال لتعديها أو مجاوزتها، فتكون كالعناوين الأساسية للعقيدة الإسلامية وبألفاظ موجز ومحررة.

عاشراً: لما كانت القواعد العقدية في أكثرها مواضع اتفاق بين العقلاء ومواضع الخلاف فيها قليلة فإن دراسة القواعد والإلمام بها تربي عند المتكلم ملكة المقارنة بين الفرق والأفكار وتحديد نقطة الخلاف ومحاولة حلها والتقريب بينها بصورة إيجابية.

الحادي عشر: إن القواعد العقدية تعزز صلة المتكلم بغيره من رموز الواقع، وفي هذا تعزيز لدور علم الكلام وبيان أثره في الواقع، ومن أبرز الأمثلة على هذا، تفعيل القواعد العقدية في القوانين الوضعية بحيث يستعين رجال القانون بصورة لا تتعارض مع القواعد العقدية الإسلامية.

المبحث الثاني: مصادر القواعد العقدية وأركانها وشروطها

إن هذا المبحث يتجول في المنابع التي تَستقي منها القواعد العقدية أصالتها ووجودها، ولا شك أن البحث في مصادر القواعد يعطيها أصالة وموثوقية، من حيث إنها لم توجد اعتباطاً أو عفوية بين أسطر مدونات المتكلمين، بل لها نَسَبٌ ترتدُّ إليه، فكلما كانت المصادر ثابتة يقينية، كان ما يُستنبط منها ثابتاً ويقينياً كذلك، ومن خلال استقراء بعض القواعد التي تداولها متكلمو أهل السنة في كتبهم وجدت أن مصادرها ومنشأ أخذها واستنباطها راجع إلى مصدرين أساسيين، جعلت لكل مصدر مطلباً أجمع فيه أمثلة من القواعد العقدية كنموذج تطبيقيّ لهذه المصادر.

ولا شك أن من قلب نظره في القواعد العقدية، وجد أن جوهرها قائم على إثبات أو نفي حكم كلي، لهذا لا تعد القواعد العقدية في حد ذاتها مصدراً للحكم وإنما واسطة، فالقاعدة ليست مصدراً للحكم وإنما وسيلة لتطبيق الحكم على جزئياته أما مصدره ومنشؤه فهو أمر آخر، ويطلب في فن خاص يُعنى بالقواعد والأصول الاستدلالية على العقائد؛ فمعنى مصادر القواعد العقدية إذن: المنابع والأصول التي نشأت عنها أحكام القواعد الكلية.

المطلب الأول: مصادر القواعد العقدية

تنقسم مصادر القواعد العقدية إلى قسمين:

الأول: مصدر شرعيّ سمعي: ويشتمل هذا القسم على ثلاثة مصادر هي: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وإجماع الأمة، قال الإمام الآمدي: "فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي: فلا يريدون به غير الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة"[1]، ولا شك أن العلوم تتدافع لاكتساب شرعيتها بنسبتها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، وكذلك القواعد العقدية فإن لها استمداداً ومرجعية من هذه الثلاثة مصادر السمعية الشرعية.

الثاني: العقل باستدلالاته المنطقية الصحيحة.

وسأذكر في هذا المطلب كل مصدر من هذه المصادر في محور خاص مع بعض التطبيقات للقواعد العقدية التي ترجع إليه:

المحور الأول: تطبيقات لقواعد عقدية مصدرها القرآن الكريم، وهي على نوعين:

النوع الأول: أن تأتي القاعدة على صورة آية كريمة موجزة، فهي لا تحتاج إلى استنباط في استخراجها، ومن أمثلة ذلك:

<u>القاعدة الأولى:</u> قوله تعالى:﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ ﴾(البقرة:١٦٣)، إن هذه الآية يمكن اعتبارها قاعدة عقدية تفيد في إثبات وحدانية الإله الحق، وكلية هذه القاعدة كامن في لفظ الإله باعتباره من الألفاظ الكلية التي لم يوجد من أفراده إلا فرد واحد، ويمكن تطبيقها في إثبات وحدانية الله تعالى في الذات ووحدانيَّتِه في الصفات ووحدانيته في خلق الأفعال.

<u>القاعدة الثانية:</u> قوله تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾(الأنبياء :٢٢) إن هذه الآية تعد من القواعد المحكمة كذلك والتي تقرر بطلان تعدد الآلهة وما يترتب على هذه الأمر من مفاسد.

---

١. الآمدي، سيف الدين (٢٠٠٤م)، أبكار الأفكار في أصول الدين (تحقيق أحمد المهدي)، ط٢، ج٤، ص٣٢٠، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

القاعدة الثالثة: قوله تعالى:﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾(آل عمران:١٨٥) هذه آية محكمة كذلك تصلح قاعدة عقدية كلية في إثبات انتهاء الآجال للأنفس الحادثة.

النوع الثاني: أن يأتي النص القرآني يحمل حكماً عاماً فيستنبط المتكلمون منه قاعدة تكون وسيلة في تطبيق هذا الحكم العام على أفراده، ومن أمثلة ذلك:

القاعدة الأولى: قوله تعالى:﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾(القمر:٤٩)، يمكن استنباط قاعدة من هذه الآية الكريمة تدل عليه وهي: كل ممكن فهو مقدور لله عز وجل، وهذه من القواعد المهمة عند أهل السنة وسيأتي مزيد بيانها في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

القاعدة الثانية: قال تعالى:﴿ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ﴾(الأعراف:١٤٣) إن هذه الآية الكريمة تدل على قاعدة جليلة استفاد منها متكلمو أهل السنة في جواز رؤية الباري سبحانه وتعالى، وصارت قاعدة عندهم وهي (ما علق على ممكن فهو ممكن).

القاعدة الثالثة: قوله تعالى:﴿ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ ﴾(الإسراء:١٧) قال الرازي: "علمنا أن الكل من الله، ولهذا قال المحققون: لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله"[1]، وهذه قاعدة جليلة في أن التوفيق والعصمة من الله تعالى لا تكتسب اكتساباً.

القاعدة الرابعة: قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾(البقرة:٢٩)، القاعدة المستفادة من هذه الآية الكريمة: "كل فاعل على هذا الوجه فإنه لا بدّ وأن يكون عالماً بما فعله"[2]، قال الإمام الرازي: "وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السماوات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالماً"[3].

---

١. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢١، ص٣٧٠.
٢. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٣.
٣. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٣.

القاعدة الخامسة: مستفادة من قوله تعالى:﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبۡيَضَّتۡ وُجُوهُهُمۡ فَفِي رَحۡمَةِ ٱللَّهِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾(آل عمران:١٠٧)، قال الإمام الرازي: "دخول الجنة لا يكون إلا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا"[١]، وبصياغة أخرى يمكن أن يقال: لا يجب على الله تعالى شيء.

ومن القواعد التي منشؤها الشرع أيضاً:

القاعدة الأولى: "لا تأثير للخلق في أسمائه تعالى"[٢].

القاعدة الثانية: "أسماء الله تعالى توقيفية"[٣].

المحور الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية مصدرها الحديث النبوي الشريف، ومنها:

القاعدة الأولى: "عن طاووس، أنه قال: أدركت ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقولون كل شيء بقدر، قال: وسمعت عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس، أو الكيس والعجز)"[٤].

القاعدة الثانية: "عن عمران قال: قلت يا رسول الله، فيما يعمل العاملون؟ قال: (كل ميسر لما خلق له"[٥].

القاعدة الثالثة: "حدثنا سعيد بن ميناء، قال: سمعت أبا هريرة، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا عدوى ولا طيرة، ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد)"[٦].

---

١. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٨، ص٣٢٠.
٢. البيجوري، إبراهيم (٢٠٠٢م)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد (تحقيق علي جمعة)، ط١، ص١٥٢، دار السلام، القاهرة، بتصرف.
٣. البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص١٥٤.
٤. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، رقم٢٦٥٥، ج٤، ص٢٠٤٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥. البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٢٢هـ)، صحيح البخاري (تحقيق محمد الناصر)، ط١، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) (القمر:١٧)، رقم٧٥٥١، ج٩، ص١٥٩، دار طوق النجاة.
٦. البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الطب، باب الجُذام، رقم٥٧٠٧، ج٧، ص١٢٦.

المحور الثالث: تطبيقات لقواعد عقدية مصدرها الإجماع:

لم أجد كتباً اهتمت في إجماعات متكلمي أهل السنة بشكل خاص إلا ما احتوته بعض كتب الفرق وما ينص عليه المتكلمون في كتبهم، ولكن ثمة قواعد لم أجد من يخالفها منهم يمكن عدها مما أجمعوا عليه وفاقاً منها:

القاعدة الأولى: "كل كمال فهو واجب لله تعالى"[١].

القاعدة الثانية: كل شيء فهو معلوم لله تعالى[٢].

القاعدة الثالثة: "كل ما سوى الله تعالى حادث"[٣].

القاعدة الرابعة: كل الأنبياء معصومون[٤].

المحور الرابع: بعض القواعد المستنبطة من العقل:

إن الأحكام العقلية حازت مساحات واسعة في الوسط الكلامي لما أن عليه المدار في إثبات أبرز كليات أصول الدين عندهم كإثبات وجود الله تعالى وصفاته، وللقواعد العقدية حظ وافر من هذا المصدر سأذكر **بعض هذه القواعد:**

<u>القاعدة الأولى:</u> المتماثلات لها نفس الأحكام[٥].

<u>القاعدة الثانية:</u> "عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود"[٦].

<u>القاعدة الثالثة:</u> ما أفضى إلى المحال فهو محال[٧].

<u>القاعدة الرابعة:</u> "القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده"[٨].

<u>القاعدة الخامسة:</u> "ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف"[٩].

---

١. فودة، سعيد عبد اللطيف (٢٠٠٤م)، تهذيب شرح السنوسية، ط٢، ص٣١، دار الرازي، عمّان.
٢. انظر: العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١ ص٣٢.
٣. الأرموي، صفي الدين محمد (٢٠٠٨م)، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية (تحقيق عبد النصير المليباري)، ط١، ص٢٠٥، دار البصائر، القاهرة.
٤. انظر: الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج٥، ص٥١.
٥. انظر: الرازي، محمد بن عمر (١٤١١هـ)، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ط٢، ج٢، ص١٠٠، منشورات بيادر قم. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤.
٦. حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن (٢٠٠٧م)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط٨، ص٣٥١، دار القلم، دمشق.
٧. انظر: الغزالي، أبو حامد محمد (١٩٨٥م)، قواعد العقائد (تحقيق موسى علي)، ط٢، ص١٦٨، عالم الكتب، لبنان.
٨. الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص١٢٦، دار الفكر.
٩. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٩٣.

المطلب الثاني: أركان القواعد العقدية وشروطها

لم أجد بين مصنفات متكلمي أهل السنة، حديثاً عن أركان وشروط القواعد العقدية، وذلك راجع إلى عدم ظهور علم خاصّ يُعنى بدراسة القواعد العقدية وتأصيلها، فيبين المبادئ والأركان والشروط الخاصة التي تميز القاعدة العقدية عن غيرها من القواعد، ولا غرابة في ذلك إذ إن تدوين العلوم وترتيبها وصياغتها يدور عادة حول حاجة العالم والمتعلم، ولعل الحاجة إلى التقعيد في فن العقيدة لم يكن كافياً ليستقل بعلم خاصّ يُنتزع من علم العقيدة والكلام في مراحل التدوين التي مر بها آنذاك، ولا يعني هذا خلو التراث الكلامي من القواعد العقدية بل إن شدة امتزاج علم الكلام والعقيدة بعلم المنطق وقواعده، يجعل من القواعد العقدية راسخة في ذهن المتكلم، وحاضرة في عقله بصورة منطقية مقعدة -بالقوة- دون الحاجة إلى تدوينها وترتيبها وإعادة صياغتها؛ فالمتكلم حريص على المعنى أشد من حرصه على اللفظ، ودليل ذلك يظهر من خلال تتبع صياغات البراهين الكلامية التي تجد أنها مبنية على قواعد كلامية مسلمة دون الإشارة إلى أنها قاعدة هذا أمر، والأمر الثاني: أن كتب متكلمي أهل السنة مشحونة بعبارات حال تأملها تجد أنها قواعد من حيث صدق مفهوم القاعدة عليها، وقد مر سابقاً في مصادر القواعد العقدية أمثلة تؤكد هذا المعنى(١).

وفي هذا المطلب يجد الباحث أنه من الضروريّ محاولة إثراء البحث في أركان القواعد العقدية وشروطها، لما أن له فوائد جليلة في موضوع هذه الدراسة منها:

أولاً: محاولة التأسيس لعلم يهتم بالتأصيل للقواعد العقدية بصورة علمية جديدة خدمة لعلم الكلام السني، وفق معايير التقعيد التي اشتهرت عند أصحاب القواعد والأصول في الفنون الأخرى.

ثانياً: إن البحث في هذه القضايا -أعني أركان وشروط القاعدة العقدية- لا يخلو عن إضافة نوع من الضبط، لما يقال إنه قاعدة عقدية؛ فتتميز بذلك عن أن تكون تعريفاً أو وصفاً لأمر ما على سبيل المثال، فإن بيان الأركان والشروط يُضفي ضبطاً لافتاً، أعتقد أن تداوله وبحثه مرة بعد مرة يساعد في الكشف عن علم جديد، يخدم الجانب التأصيلي لعلم القواعد العقدية، هذا إن تمّ سيكون فيه خدمة لعلم الكلام السني بصورة كبيرة ومنهجية راسخة محققه خالية من العشوائية الهوجاء.

---

١. انظر: ص٦٧-٧٠ من هذه الأطروحة.

لهذا سأسلط الضوء في هذا المطلب على محورين أساسيين:

المحور الأول: سأدرس فيه أركان القاعدة العقدية، وذلك من جانبين:

الجانب الأول: مفهوم الركن في اللغة والاصطلاح.

الجانب الثاني: أركان القاعدة العقدية.

المحور الثاني: سأتناول فيه شروط القاعدة العقدية من جانبين أيضاً:

الجانب الأول: مفهوم الشرط في اللغة والاصطلاح.

الجانب الثاني: شروط القاعدة العقدية.

وقد استفدت هذا المبحث مما دونه غير واحد في الكتب التي تناولت الحديث عن التقعيد والقواعد وإن كانت في غير العقيدة لأن أصول التقعيد في غالب أمرها مطردة لا تختلف بين علم وآخر، والله أعلم.

المحور الأول: أركان القاعدة العقدية:

أولاً: مفهوم الركن في اللغة والاصطلاح:

الرُّكْن في اللغة: يطلق ويراد به: "أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها، وجزء من أجزاء حقيقة الشيء يقال ركن الصلاة وركن الوضوء.."[١]، بمعنى أن قوام الشيء بأركانه؛ فهي أجزائه الذاتية المقومة لبنيانه.

وفي الاصطلاح: "ركن الشيء، ما لا جود لذلك الشيء إلا به، من (التقوم)، إذ قوام الشيء بركنه لا من (القيام) وإلا يلزم أن يكون الفاعل ركنا للفعل، والجسم للعرض، والموصوف للصفة، وهذا باطل بالاتفاق، ويطلق على جزء من الماهية كقولنا: (القيام ركن الصلاة)، ويطلق على جميعها"[٢]، وبالنسبة للقاعدة فإن أركانها: هي الأجزاء التي تُقوّمُها وتتركب منها، بحيث يتوقف وجودها وتحققها عليها.

١. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص٣٧١.
٢. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٤٨١.

ثانياً: أركان القاعدة العقدية:

لما كانت حقيقة القاعدة العقدية تشتمل على قضية بصورة خاصة، كان لزاماً على الباحث أن يفتش حول أركان القضية وما تتألف منه، وإن أبرز من بحث هذا الأمر هم المناطقة حيث إنهم بحثوا القضية من حيث مفهومها وبينوا أركانها التي تتألف منها وأقسامها إلى غير ذلك، وإن من كمال العلوم والمعارف أنها تترابط وتتعاضد، وينبني بعضها على بعض وهذا سير طبيعي في بناء العلوم.

وإني في هذا المحور سأبحث أركان القضية العقدية التي هي ركن أساسيّ في مفهوم القاعدة العقدية، مستفيداً مما كتبه المناطقة في بحوثهم؛ فالقاعدة العقدية هذا المفهوم المركب، يشتمل على أمور عدة؛ فقولك: (كل الأنبياء معصومون)، تجد أنها قضية كلية، إذا حللتها وجدتها تشتمل على أركان ثلاثة:

الركن الأول: (كل الأنبياء).

الركن الثاني: (معصومون).

والركن الثالث: (نسبة العصمة للأنبياء وثبوتها لهم).

وهذا النوع من القضايا يسميه المناطقة بالقضية الحملية، قال في التهذيب: "القضية: قول يحتمل الصدق والكذب؛ فإن كان الحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه؛ فحملية موجبة وسالبة، ويسمى المحكوم عليه موضوعاً والمحكوم به محمولاً والدال على النسبة رابطة.."[١].

في هذا النص نلاحظ أن القضية التي تفيد حكماً من خلال ثبوت طرفها للطرف الآخر يسمونها حملية، بمعنى حمل وتعلق أحد طرفي القضية على الطرف الآخر لإفادة حكم معين، والذي أفهمه من الحمل عندهم أن كلما تفرضه نبياً من الأنبياء فهو معصوم، فكل الأنبياء في المثال المتقدم حُكِم عليهم أنهم معصومون، فنسبة العصمة لهم- عليهم السلام- هو الغاية من القضية الحملية هنا، والبراعة في الوصول إلى الحق يحصل من خلال إثبات صحة الحمل والنسبة التي بين طرفي القضية إن ادعيت الثبوت بينهما أو العكس لمن ادعى النفي بسلب أحدهما عن الآخر.

وفي موضع آخر قال: "ثم الحملية لا بد لها من ثلاثة أمور: الأول المحكوم عليه ويسمى المحكوم عليه موضوعاً، لأنه وضع ليحمل عليه، الثاني المحكوم به ويسمى المحكوم به محمولاً لحمله على الأول، الثالث: النسبة الحكمية أن يعبر عنها بلفظ دال عليها وذلك اللفظ الدال على النسبة يسمى

---

١. التفتازاني، متن تهذيب المنطق والكلام، مصدر سابق، ص٧.

رابطة لدلالتها على النسبة التي هي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه والدال.."[١]، قال الإمام الغزالي: "وكل مقدمة لا تنتظم إلا بمخبر عنه يسمى موضوعاً وخبر يسمى محمولاً"[٢].

ومن خلال تحليل هذه النصوص وتطبيقها على قاعدة (كل الأنبياء معصومون) نلاحظ أن القضية المنطقية وكذلك القاعدة العقدية تتألف من ثلاثة أركان، وبيانها كالآتي:

الركن الأول: المحكوم عليه، وهو في المثال المتقدم (كل الأنبياء) ويسمى عند النحاة مبتدأ الجملة، وعند أهل البلاغة مسند أليه، أما المناطقة فيدعونها بموضوع القضية، وهذا قريب جداً لما أنه الركن الأساس الذي يدور حوله فلك الحديث ويتعلق به الحكم، وهم في المثال أفراد الأنبياء-عليهم السلام- إذ إن كل واحد منهم عليهم السلام هو موضوع هذه القضية ومحلٌ للحكم الواقع عليه.

الركن الثاني: المحكوم به، وهو في المثال المتقدم (معصومون) ويسمى عند النحاة خبر المبتدأ، وعند أهل البلاغة مسند، أما المناطقة فيسمونه بمحمول القضية، لما أن طرف القضية هذا يحمل في طيه حكماً، وهذا الحكم متجه نحو موضوع القضية محمول عليه، فكل ما يفرض الذهن موضوع القضية يفرض نسبة الحمل عليه، تقول: (أ) هو (ب)، فكل ما يفرضه العقل أنه (أ) فهو لا بد أن يكون(ب)، ولا يشترط على ما أعتقد تحقق أفراد الموضوع في خارج الذهن بل يكفي مجرد فرضهم ولو ذهناً.

الركن الثالث: النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول، وهي أداة الرابط بين طرفي القضية، وهذه الأداة قد تظهر في القضية وقد تضمر، قال في ضوابط المعرفة: "أما النسبة بين الموضوع والمحمول فهي الرابطة الملاحظة في الذهن، وأما في الكلام فيدل عليها دالٌ ما، وهو إما أن يكون مجرد الاقتران اللفظي، كقولنا: جاء موسى، وإما أن يكون حركة إعراب ظاهرة، كقولنا: الله هو ربنا أو فعل الكون، وهو رابط زماني، كقولنا: إن الله كان عليماً حكيماً"[٣].

ولا يمكن إهمال النسبة والرابطة بين الموضوع والمحمول باعتبار أنها متضمنة فيهما، وذلك كما قال الإمام الرازي: "فإن كل قضية ففيها لا محالة ذات الموضوع وذات المحمول والنسبة التي بينهما، وهي مغايرة لهما لإمكان تعقل كل واحد منهما مع الذهول عنها وتعقلها مع الذهول عن

---

١. الخبيصي، التذهيب شرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام، مصدر سابق، ص٢٣١-٢٣٣.

٢. الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٠م)، معيار العلم (تعليق وشرح أحمد شمس الدين)، ط١، ص٤١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣. حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، مصدر سابق، ص٨٢.

خصوصية كل واحد منهما، ولأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما والمتأخر مغاير للمتقدم"[١]، ومما يستفاد من كلام الإمام الرازي هنا أن ثمة مغايرة بيّنة بين الموضوع والمحمول، وبين النسبة الواقعة بينهما، مما يجعل اعتبارها ركناً ثالثاً له وجهه، بحيث لا يغني أي ركن من أركان القضية عن الآخر، ثم ذكر الإمام في موضع آخر ما يفيد أن هذه النسبة تختلف حسب تعلقها؛ فإن نسبة الموضوع إلى المحمول غير نسبة المحمول إلى الموضوع، فقال رحمه الله تعالى: "نسبة أحدهما إلى الآخر غير نسبة الآخر إليه، لأن نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الموصوفية والمحلية، ونسبة الآخر إلى الأول نسبة الوصفية والحالية، وقد يكون إحداهما بالوجوب والأخرى بالإمكان.."[٢]، خلاصة الكلام أن ذكر النسبة بين الموضوع والمحمول لها اعتبارها ودلالتها وفائدتها فهي الركن الثالث من أركان القاعدة العقدية ينبغي ذكره والالتفات إليه.

المحور الثاني: شروط القاعدة العقدية:

أولاً: مفهوم الشرط في اللغة والاصطلاح، يدور **معنى الشرط في اللغة** على معنيين:

المعنى الأول: قال ابن منظور في لسان العرب: "الشَّرْطُ معروف وكذلك الشَّريطة والجمع شُروط وشَرائطُ والشَّرْطُ إلزامُ الشيء والتِزامُه في البيع ونحوه"[٣]، إذن المعنى الأول للشرط هو الإلزام.

المعنى الثاني: "والشرط بالتحريك: العلامة، والجمع أشراط وأشراط الساعة أعلامها وهو منه وفي التنزيل العزيز: فقد جاء أشراطها، والاشتراط العلامة التي يجعلها الناس بينهم"[٤].

أما **الشرط في الاصطلاح**: فقد قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاريّ في فتح الرحمن: "ما يلزم من عدمه العدم للمشروط ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم له لذاته"[٥]، ومن أقرب الأمثلة على الشرط، (صفة الحياة) فهي شرط بالنسبة لصفتي التأثير(القدرة والإرادة) وهما مشروطها، فيلزم من عدم الشرط وهو (صفة الحياة) عدم المشروط (القدرة والإرادة) ولا يلزم من وجود (صفة الحياة) وجود ولا عدم (القدرة والإرادة) كأن يوجد شخص حي إلا أنه عاجز مثلاً.

---

١. الرازي، فخر الدين، منطق الملخص (تحقيق أحد فرامز قراملكى)، ص١٢٩.
٢. الرازي، منطق الملخص، مصدر سابق، ص١٣٠.
٣. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٧، ص٣٢٩.
٤. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٧، ص٣٢٩.
٥. الأنصاري، زكريا بن محمد (٢٠١٢م)، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان للإمام الزركشي (تحقيق عدنان شهاب الدين)، ط١، ص١٩٥، دار النور المبين، عمّان.

وكذا يقال في شروط القاعدة العقدية، فلا يصح أن تكون هذه الشروط جزءاً من أجزاء القاعدة، ولا يلزم من وجود أحد هذه الشروط وجود القاعدة العقدية ولكن إذا عُدم الشرط انتفت القاعدة وقتها، والله أعلم.

ثم ذكر تعريفاً آخر للشرط فقال: "وعرف الغزاليّ الشرط بما حاصله: أنه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وليس نفس المؤثر ولا جزؤه"[١]، وهذا يؤكد المعنى الذي ذكرته سابقاً فلا يكون الشرط هو عين القاعدة العقدية ولا جزؤها، وإنما غايته أن القاعدة تتوقف في وجودها صحة وجودها وفي عدمه عدمها بالضرورة.

ثانياً: شروط القاعدة العقدية:

درج الباحثون في القواعد الفقهية والتقعيد الفقهي على وضع مجموعة من الشروط وتدوينها، بحيث تكون بمجموعها بوصلة، تحدد اتجاه من أراد التدوين في القواعد الفقهية، أو تتميّز من خلالها القاعدة عن فرعها أو أصلها، وهذا إنما يدل على أن علم الفقه سار بخطوات جيدة ومتقدمة من مراحل التدوين والتصنيف، بينما لم يحظ علم الكلام السنيّ بذلك الأمر، ولكني مع مطالعة ما كتبه أصحاب القواعد الفقهية وجدت أن الشروط التي دونوها عندهم في غالبها تصلح شروطاً للقواعد العقدية أيضاً، ولعل أكثر ما استفدت في هذا المجال ما كتبه الباحسين في القواعد الفقهية[٢]، حيث قسّم شروط القواعد الفقهية إلى قسمين، قسم يتعلق بأركان القاعدة، وقسم يتعلق بتطبيقها، وهذا نافع جداً ويمكن الاستفادة منه في القواعد العقدية، لهذا سأذكر الشروط وأحاول تطبيقها على القواعد العقدية هنا.

<u>الشرط الأول: أن تكون القاعدة العقدية قضية خبرية ليست إنشائية.</u>

إن هذا الأمر عامّ في تدوين القواعد وصياغتها، واعتبره المناطقة من حقيقة القضية المنطقية، وذلك لاشتمال القضية الخبرية على الحكم، وهو المحور الأساس الذي تبنى فائدة القاعدة العقدية عليه، فقولك: كل الأنبياء معصومون، قاعدة عقدية وهي في حقيقتها قول خبري لاشتمالها على حكم يحتمل الصدق والكذب، بمعنى نسبة العصمة إلى الأنبياء هل هذا الحكم صادق أم لا؟ وإثبات الأحكام في هذه القضايا ونسبتها يجعل منها قواعد عامة تصلح لأن تصدق على جزئياتها، ولا

---

١. الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان للإمام الزركشي، مصدر سابق، ص١٩٦.

٢. انظر: الباحسين، القواعد الفقهية، مصدر سابق، ص١٦٤-١٨٣. وكتاب: الروكي، محمد (١٩٩٤م)، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط١، ص٦٠-٦٨، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

يخفى أن الجمل الإنشائية لا تفيد خبراً أو تبني حكماً، فقولك: يا الله مثلاً أو ما أجمل السماء! لا ينطوي على حكم خبريّ وإنما غايته تكمن في الاستفهام أو التعجب أو الدعاء إلى غير ذلك.

<u>الشرط الثاني: الإيجاز والإحكام:</u>

أولاً: إن الأصل في صياغة القاعدة العقدية أن تدل على المعنى بصورة مباشرة دون زيادة مخلة في ألفاظها وتراكيبها.

ثانياً: ينبغي أن تصاغ القاعدة العقدية في أوجز العبارات وأدقها وأقواها دلالة على الحكم الذي تشتمل عليه القاعدة، بحيث تخلو عن الترف في التعبير والتكلف في إنشاء الصياغة، وسبكها، ثم إنّ خلو القواعد من الإيجاز يفقدها حقيقة التقعيد وماهيته، لأن القاعدة العقدية إذا صيغت في جمل وفقرات لم تعد تؤدي وظيفتها التي هي جمع الفروع تحت حكم واحد، وهذا قد يشتت الذهن ويصرفه عن الحكم المقصود منها إلى استنباط أحكام خارجة عنها.

رابعاً: أن تخلو القاعدة من الألفاظ التي فيها تردد أو تعليق، بل ينبغي أن تكون ألفاظها قاطعة بالمراد بصورة واضحة جلية، فلا تدع مجالاً لشك أو احتمال أو توهم.

قال الإمام الغزالي: "بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم"[١].

مثال: كل شيءٍ استحال عليه تعالى باعتبار مبدئه جاز إطلاقه عليه باعتبار غايته.

بالنظر إلى هذه القاعدة العقدية التي تقرر منهجاً في التعامل مع أسماء الله عز وجل وصفاته بصورة محكمة موجزة، فكل لفظ فيها يفيد في موضعه، فهي خالية عن الإطالة المملة أو الاختصار المخل، حبكها المتكلمون بألفاظ قاطعة واضحة غير مترددة في الحكم الذي تتضمنه.

<u>الشرط الثالث: العموم والتجريد:</u>

أولاً: إن عموم القاعدة العقدية واستيعابها لجميع أفرادها شرط أساسي فيها، بل هو جزء من تعريفها كما مر سابقاً، فينبغي أن تشتمل على حكم جامع يستوعب كل فروعها، ولو بالقوة.

---

١. الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠٤م)، الاقتصاد في الاعتقاد (وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي)، ط١، ص٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

ثانياً: يعرّف الأصوليون العامَّ بأنه "لفظ يستغرق الصالح له"[١]، بمعنى أن العموم وصف لألفاظ القاعدة ومفرداتها؛ فينبغي مراعاة صيغ العموم في البحث عن القاعدة العقدية.

ثالثاً: قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاريّ في فتح الرحمن: "والعموم: كل لفظ عم شيئين فصاعداً"[٢]، ثم طرح سؤالاً فقال: "وهل يشترط فيه أي في العموم، الاستغراق لجميع الأفراد الممكنة للعام وإن لم يجتمع في الوجود أو الاجتماع لها فيه؟ قولان: أوجههما الأول"[٣]، بمعنى لو وجد من أفراد القاعدة فرد في الوجود الخارجي لا يلزم منه بطلان عموم القاعدة، فلفظ شمس في حقيقته لفظ كلي يجمع على شموس وإن لم يوجد من أفراد هذا المجموع سوى شمس واحدة، لهذا قال في حاشية العطار: "يستغرق: أي شانه ذلك وإن انحصر في فرد في الخارج"[٤].

رابعاً: إن اشتراط العموم والاستيعاب في القاعدة العقدية على سبيل الوجوب لا الغالبية، وهذا ما يميز القاعدة العقدية عن الفقهية، فالأخيرة يكتفى بشمولها على الأغلبية.

خامساً: إن العموم في القاعدة العقدية ليس محصوراً بلفظ (كل) فإن كان لفظ الموضوع دالاً على العموم، أو لام الاستغراق وغيرها لا مانع من اعتبارها كذلك.

مثال: كل متغير لا يكون قديماً.

مثال: الحياة شرط عقلي للإدراك.

سادساً: إن التجريد والاستيعاب بينهما تلازم ظاهر، بمعنى أن القاعدة حتى تكون عامة شاملة لجميع أفرادها يلزم من ذلك أن تكون مجرده وكذلك العكس، فالتجريد في اللغة: قال في مختار الصحاح: "والتجريد: التعرية من الثياب، والتجرد: التعري"[٥]، وللمعنى اللغوي أثر في معنى التجريد هنا، بمعنى أن القاعدة ينبغي أن تشتمل على حكم عارٍ عن الارتباط بشخص معين، فيكون الحكم في القاعدة مستوعباً لأفراد الموضوع جميعاً بناءً على أوصافهم وبغض النظر عن شخوصهم وجزئياتهم.

---

١. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٥٠٦.
٢. الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص٨٥.
٣. الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص٨٥.
٤. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، مصدر سابق، ج١، ص٥٠٦.
٥. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٩٩.

مثال ذلك: العجز عن بعض الممكنات مستلزم للعجز عن جميعها:

موضوع هذه القاعدة هو العجز وهو وصف كلي، ليس مشخصاً بأن تقول: زيد العاجز، أو عجز زيد، بل العجز هنا مجرد عن التشخص، وهذا يستلزم العموم لا محالة إذ إن الوصف بالعجز ليس خاصاً بزيد دون عمرو؛ فإذا نُسب العجز لقدرة ما عن شيء من الممكنات، هذا مستلزم لنسبة العجز إليها عن سائر الممكنات ولو بالقوة.

مثال: سلب الافتقار إلى المحل والمخصص يستلزم الغنى المطلق:

نلاحظ من خلال هذه الأمثلة للقواعد العقدية تحقق الشمول والاستيعاب فيها، فالمثال الأول تناول كل متغير، بمعنى أن ما يفرضه العقل متغيراً يستحيل أن يكون قديماً، وهذا الحكم عام في جميع جزئيات هذه القاعدة التي أفاد كليتها أيضاً وجود سورها الكلي، ولكنه ليس شرطاً في إفادة ذلك كما في المثال الثاني، فلفظ الحياة متسغرق لكل من وصف بها وليس المراد حياة خاصة دون أخرى.

<u>الشرط الرابع: أن لا تتعارض القاعدة العقدية مع قاطع شرعي أو قاطع عقلي:</u>

إن هذا الشرط من الأمور الأساسية والجلية في اختيار القواعد العقدية واقتطافها، فيجب مراعاة قواعد التعارض والترجيح بحيث يلاحظ في القاعدة جهة دلالتها ومنشأ أخذها وبناءً عليها إما أن تتقدم على غيرها أو لا تعتبر في منظار المتكلم أبداً، فلا يجوز للقاعدة العقدية أن تتعارض مع نص شرعي محكم قطعي الدلالة والثبوت، وكذلك لو كان ثمة قاعدة مصدرها أحد النصوص الشرعية الظنية لا يصح أن تعارض قاعدة أجمع على صحتها، وغير ذلك.

مثال ذلك: تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة:

إن هذه القاعدة العقدية تتفق مع النصوص الشرعية والمبادئ العقلية، ومما يؤيدها قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾(البروج:١٦)، بينما لو فرضنا هذه القاعدة مثلاً: كل ما يجوز إطلاقه على الخلائق لا يجوز إطلاقه على الله تعالى، للوهلة الأولى يحسب الواحد أن هذه القاعدة صحيحة وتحوي الكمال المحض للباري تعالى، ولكن الحقيقة خلافه لما أن هذه القاعدة تخالف قاعدة أخرى متفق على صحتها وهي (الاشتراك في الألفاظ لا يلزم منه الاشتراك في الحقائق)، والله تعالى قد أطلق على خلقه أوصافاً أطلقها على نفسه، فقال سبحانه في حق نبينا عليه الصلاة والسلام:﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾

(التوبة:١٢٨) علماً بأنه تعالى وصف نفسه بذلك أيضاً فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة:١٤٣).

المبحث الثالث: جهود المتكلمين في استنباط القواعد العقدية

هناك محاولات جيدة في استنباط وتدوين القواعد العقدية عند متكلمي أهل السنة، وقد جعلتها في **مطلبين:**

المطلب الأول: كتب عناوينها تتضمن اسم القواعد العقدية

حاول أصحاب هذا الاتجاه، عمل مؤلفات خاصة تحتوي في عنوانها لفظة القواعد العقدية، وهي في الحقيقة كتب نافعة جداً ويمكن الاستفادة منها بشكل كبير في هذا المجال، إلا أنها لم تف بذكر القاعدة العقدية بمفهومها وضوابطها وشروطها، لهذا لا تجد ميزاناً واضحاً مطرداً تسير عليه القواعد في الكتاب الواحد، **ومن أمثلة ذلك:**

أولاً: كتاب قواعد العقائد للإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)

المؤلف: "هو الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الإمام الجليل أبو حامد الغزالي حجة الإسلام ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام جامع أشتات العلوم والمبرز في المنقول منها والمفهوم، مولده: ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة"(١).

كتابه: (قواعد العقائد) وضع الإمام الغزالي في ثنايا كتابه هذا خلاصة علم العقيدة والكلام بصورة سهلة التناول شيقة العرض، قال أحد شراحه: "لقد صنفوا فيه مطولات شريفة، ومختصرات لطيفة، غير أن قواعد العقائد التي ألفها الإمام حجة الإسلام، أبو حامد محمد الغزالي، دامت بركات أنفاسه ما تعاقبت الأيام والليالي، اختصت من بينها بتنقيح الأصول، وتخريج الفصول، وأنها لم تدع قاعدة من العقائد الدينية إلا وأتت عليها، ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها وأمأت إليها.."(٢).

---

١. انظر ترجمته: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٦، ص١٩١-١٩٣، بتصرف.
٢. الشرواني، محمد الأمين (٢٠١٦م)، شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي (تحقيق زكريا جبلي)، ط١، ص٣٣، الأصلين للدراسات والنشر.

رتب الإمام الغزالي كتابه على أربعة أركان عامة، وضمن كل ركن عشرة أصول عامة جامعة لمعاني عقيدة أهل السنة، فكان يقول مثلاً: "الركن الثالث: العلم بأفعال الله تعالى، الأصل الأول: العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله"(١).

ومن قواعده أيضاً: "في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان"(٢).

وقاعدة: "انقضاء ما لا نهاية له محال"(٣).

ثانياً: <u>كتاب التمهيد لقواعد التوحيد للإمام أبي المعين النسفي (٤١٨ - ٥٠٨ هـ)</u>

المؤلف: "ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي: عالم بالأصول والكلام، كان بسمرقند وسكن بخارى، من كتبه (بحر الكلام) و (تبصرة الأدلة) في الكلام، و (التمهيد لقواعد التوحيد) و (العمدة في أصول الدين) ولد (٤١٨ - ٥٠٨ هـ)"(٤).

كتابه: التمهيد لقواعد التوحيد، حاول الإمام النسفي أن يختصر ويقتصر على المفيد الأهم لأن الكتاب كان هدية للحاكم آنذاك، طلب من الإمام النسفي أن يصنع له كتاباً يحوي عقيدة السلف، فألف هذا الكتاب المفيد، ومن القواعد التي ذكرها في كتابه التمهيد: (حقائق الأشياء ثابتة)(٥).

ثالثاً: <u>كتاب النور المبين في قواعد عقائد الدين، للإمام محمد بن جزي (٦٩٣-٧٤١هـ)</u>

المؤلف: هو الإمام "محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن بن يوسف بن جزي الكلبي الغرناطي يكنى أبا القاسم، قال ابن الخطيب كان على طريقة مثلي من العكوف على العلم والاشتغال بالنظر والتقييد مشاركاً في فنون من عربية وفقه وأصول وأدب وحديث"(٦).

كتابه: النور المبين في قواعد عقائد الدين، قسم كتابه إلى ثلاثة قواعد أساسية، الأولى في الإلهيات والثانية في الكلام في الأنبياء والملائكة والأئمة والصحابة والثالثة في الكلام في الدار الآخرة، وجعل تحت كل قاعدة فصول عدة، قال محققه: "وإن من أفضل الكتب التي سلكت مسلك القرآن

---

١. الشرواني، شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي، مصدر سابق، ص١٤٥.
٢. الغزالي، قواعد العقائد، مصدر سابق، ص١٥٣.
٣. الغزالي، قواعد العقائد، مصدر سابق، ص١٥٥.
٤. الزركلي، الأعلام، مصدر سابق، ج٧، ص٣٤١، بتصرف، وقد سبقت ترجمته ص٢٩ من هذه الأطروحة.
٥. انظر: النسفي، أبي المعين (١٩٨٦م)، التمهيد لقواعد التوحيد (جيب الله أحمد)، ط١، ص١١٥-١١٦و١١٨، دار الطباعة المحمدية.
٦. ابن حجر العسقلاني، أبي الفضل أحمد بن علي (١٩٧٢)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (تحقيق محمد عبد المعيد ضان)، ط٢، ج٥، ص٨٩، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند.

العظيم في تقرير أحكام وأدلة عقائد الدين، وإبراز القواعد الكلية التي اتفق عليها جميع المسلمين"[١]، ومن القواعد التي ذكرها، قوله: "فكل صفة نقص يكرهها العبد لنفسه فالله تعالى منزه عنها وموصوف بأعلى الصفات"[٢].

المطلب الثاني: كتب تشتمل في ثناياها على قواعد عقدية

لا يبعد هذا الاتجاه عن الأول كثيرا، إلا أن هذا النوع من التصنيف لم يَدَّع أصحابُه أن كتبهم في القواعد العقدية، وإنما نشروا القواعد العقدية ضمن شرحهم للمسائل والأصول، ولكي يُستفاد منها ينبغي أن تُجمع ويُحاول تَرميمها من جديد، وسأذكر أمثلة للقواعد العقدية التي حاولتُ استنباطها من ثنايا كتبهم ومنها:

أولاً: قواعد من كتاب: رسالة إلى أهل الثغر للإمام أبي الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى -:

القاعدة الأولى: كل متغير لا يكون قديما[٣].

القاعدة الثانية: العاجز لا يكون إلهاً ولا ربّاً[٤].

القاعدة الثالثة: إن القديم لا يجوز عدمه[٥].

ثانياً: قواعد من كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة النعمان وشرحه لأبي منصور الماتريدي:

القاعدة الأولى: لا نكفر أحدا بذنب ولا ننفي أحدا من الإيمان [٦].

القاعدة الثانية: فكل من كان في الاستدلال والاستنباط أكثر كان إيمانه أنور[٧].

القاعدة الثالثة: إن مضرة المعصية لا تعدو عن العاصي[٨].

---

١. ابن جزي، محمد بن أحمد (٢٠١٥م)، النور المبين في قواعد عقائد الدين (اعتنى به نزار حمادي)، ط١، ص٦، دار الضياء، الكويت.
٢. ابن جزي، النور المبين في قواعد عقائد الدين، مصدر سابق، ص٥٣.
٣. الأشعري، أبو الحسن علي (٢٠٠٢هـ)، رسالة إلى أهل الثغر (تحقيق عبد الله الجنيدي)، ط٢، ص١٤٤، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
٤. الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، مصدر سابق، ص١٥٧.
٥. الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، مصدر سابق، ص١٤٤.
٦. الماتريدي، محمد بن محمد (١٣٢١هـ)، شرح الفقه الأكبر، ص٥، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند.
٧. الماتريدي، شرح الفقه الأكبر، مصدر سابق، ص١٦.
٨. الماتريدي، شرح الفقه الأكبر، مصدر سابق، ص٧.

ثالثاً: قواعد من كتاب شرح صغرى الصغرى للإمام السنوسي:

القاعدة الأولى: كل كمال فهو لله تعالى وحده لا يمدح على الحقيقة سواه[١].

القاعدة الثانية: ما ثبت قدمه استحال عدمه[٢].

القاعدة الثالثة: ملازم الحادث حادث بالضرورة[٣].

القاعدة الرابعة: كل ذات موصوفة بالصفات فهي غنية عن المحل[٤].

رابعاً: قواعد من كتاب حاشية الباجوري على السنوسية:

القاعدة الأولى: ما تركب من القديم والحادث فهو حادث[٥].

القاعدة الثانية: الحق أن لا حال وأن الحال محال[٦].

القاعدة الثالثة: لا تأثير للأسباب العادية في مسبباتها[٧].

خامساً: قواعد من كتاب حاشية الدسوقي على شرح السنوسية:

القاعدة الأولى: الصالح لأن يعلم ليس بعالم [٨].

القاعدة الثانية: وجود الشيء عينه[٩].

القاعدة الثالثة: من ثبت له شيء صح أن يشتق له منه اسم[١٠].

القاعدة الرابعة: الافتقار لازم لكل مخلوق[١١].

---

١. السنوسي، محمد بن يوسف (٢٠٠٨م)، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد (اعتنى به وعلق عليه: سعيد فودة)، ط٢، ص٤٥.
٢. السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، مصدر سابق، ص٨٢ و١١١.
٣. السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، مصدر سابق، ص٩٢و٩٩.
٤. السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، مصدر سابق، ص٩٧.
٥. انظر: الباجوري، إبراهيم (٢٠٠١م)، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة (ضبطه عبد السلام شنار)، ط١، ص٢٦، دار الفرفور، دمشق.
٦. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص٥٠.
٧. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص٨٥.
٨. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٠٥.
٩. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٤.
١٠. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٨.
١١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٨٨.

القاعدة الخامسة: المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة[١].

سادساً: قواعد من كتاب تهذيب شرح السنوسية:

القاعدة الأولى: كل كمال فهو واجب في حق الله تعالى[٢].

القاعدة الثانية: كل نقص فهو مستحيل في حق الله تعالى[٣].

القاعدة الثالثة: المطلوب في العقائد من الناس العلم بها[٤].

سابعاً: قواعد من كتاب المسامرة في شرح المسايرة:

القاعدة الأولى: من ثبت شرعاً تعينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعينه وجب الإيمان به إجمالاً[٥].

القاعدة الثانية: الترجيح من غير مرجح محال[٦].

القاعدة الثالثة: دخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال[٧].

القاعدة الرابعة: ما تقتضيه الذات اقتضاء تاماً لا يتخلف عنها[٨].

القاعدة الخامسة: الافتقار أعظم مقتضٍ للحدوث[٩].

القاعدة السادسة: لو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً[١٠].

النتائج والملاحظات على هذا المطلب:

إن من نظر في المورث الكلامي لأهل السنة والجماعة بصورة عامة يجد أن الطابع العام الذي سلكوه في كتابتهم لم يخل من الاختصار في العرض مع دقة محكمة في الصياغة والسبك، ولكن

---

١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٥٤.
٢. فودة، تهذيب شرح السنوسية، مصدر سابق، ص٣١.
٣. فودة، تهذيب شرح السنوسية، مصدر سابق، ص٣١.
٤. فودة، تهذيب شرح السنوسية، مصدر سابق، ص٢٦.
٥. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص١٣.
٦. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص١٨.
٧. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص٢١.
٨. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص٢٥.
٩. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص٢٨.
١٠. ابن أبي الشريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة، مصدر سابق، ص٣٣.

ليس كل عبارة وصفها الاختصار والدقة وحسن الصياغة تكون قاعدة، لهذا يمكن أن أذكر ملاحظات تتعلق بقضية القواعد العقدية عند متكلمي أهل السنة وهي كالآتي:

أولاً: لم يهتم المتكلمون بجمع القواعد العقدية بمؤلفات خاصة كما تراه عند الفقهاء والنحاة وغيرهم، بحيث تذكر القاعدة وتطبيقاتها ثم يتم شرحها شرحاً موجزاً محققاً للمقصود.

ثانياً: لم تحظ نظرية التقعيد الكلامي اهتماماً من أي وجه من الوجوه في الساحة الكلامية، كالاهتمام بها في العلوم الأخرى.

ثالثاً: لقد خلت مدونات متكلمي أهل السنة من وضع منهجية واضحة في صياغة وتدوين القواعد العقدية بحيث تكون متناغمة في ما بينها جميعاً، وإنما كان نتاجهم لها عبارة عن جهود شخصية، لهذا تجد بعض القواعد لا تصلح أن تكون قاعدة من حيث عدم صحة انطباق مفهوم القاعدة عليها.

الفصل الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية في مسائل الإلهيات

المبحث الأول: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بذات الله تعالى

المطلب الأول: قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)

المطلب الثاني: قاعدة (الرجحان بلا مرجح محال)

المطلب الثالث: قاعدة (كل ما يتسلسل لا يتحصل)

المطلب الرابع: قاعدة (بطلان الدور)

المطلب الخامس: قاعدة (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه)

المبحث الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بصفات الله تعالى

المطلب الأول: قاعدة (كل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر)

المطلب الثاني: قاعدة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)

المطلب الثالث: قاعدة (علم الله شامل لكل معلوم)

المطلب الرابع: قاعدة (كل الصفات الإلهية قديمة كالذات)

المطلب الخامس: قاعدة (صفات المعاني ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات)

المبحث الثالث: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بأفعال الله سبحانه وتعالى

المطلب الأول: قاعدة (كل ممكن فهو مقدور لله تعالى)

المطلب الثاني: قاعدة (لا مؤثر في الوجود إلا الله)

المبحث الرابع: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق برؤية الله سبحانه وتعالى

المطلب الأول: قاعدة (كل ما جوزه العقل الصريح وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته)

المطلب الثاني: قاعدة (كل موجود يصح أن يرى)

المبحث الأول: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بذات الله تعالى

المطلب الأول: قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)[١]

دعوى "النسبية"[٢] والتحلل من الثوابت لم تقترن بزمن دون آخر، فهي نارٌ أوقدها السوفسطائيون منذ عقد طويل، طال شررها ولهيبها هذا الزمان الذي كثرت عجائبه، فأنكروا حقائق الأشياء، وجعلوا الثوابت أوهاماً في أذهان أصحابها ومعتقديها، وأحق حقيقة في الوجود هي وجود الواجب سبحانه وتعالى، ولا شك أن القول: بإنكار الحقائق مصحح لإنكار وجود الله تعالى، لهذا صدّرت قواعد العقائد بهذه القاعدة التي تصحح ما بعدها من القواعد، وتخالف القول بالنسبية وإنكار الثوابت الدينية والمعتقدات والحقائق الموجودة، ثم لما كان البحث في إثبات وجود الله تعالى أصلاً من أصول علم الكلام، وهذا الأصل مبني على وجود العالم بمخلوقاته بحيث يستدل بها عليه سبحانه كان ذلك سبباً سائغاً لتقديم هذه القاعدة على ما سواها، إذ إن تحقق وجود ما سوى الله تعالى ركن أساس عند المتكلمين في إثبات وجوده تعالى، ولأهمية هذه القاعدة صدرها كثير من المتكلمين بداية كتبهم، وفي الحقيقة إن هذه القاعدة تعتبر ميزة بل وأصل من أصول الدين الإسلامي، من حيث إنها تبنى عليه معرفته، ولكل هذا وذاك سأبحث هذه القاعدة هنا من خلال أربعة محاور بتوفيق الله تعالى.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: (حقائق) في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: الحقائق مفردها حقيقة، "والحقيقة: الشيء الثابت يقيناً، وعند اللغويين: ما استعمل في معناه الأصلي، وحقيقة الشيء: خالصه وكنهه، وحقيقة الأمر: يقين شأنه، وحقيقة الرجل: ما يلزمه حفظه والدفاع عنه، يقال: فلان يحمي الحقيقة والراية"[٣].

قال في الكليات: "فالحقيقة تارة على وزن فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت، ومنه الحاقة، لأنها ثابتة كائنة لا محالة وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته فيكون معناها الثابتة والمُثبَتة

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق ص١٣.
٢. النسبية: هي مذهب من يقرر أن كل معرفة إنما هي معرفة نسبية والمقصود بنسبية المعرفة (Relativité la connaissance) أن المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبها في قوالبه الخاصة، فالعقل الإنساني لا يدرك الجوهر إلا بالنسبة إلى الجوهر؛ فكل إدراك نسبيّ إذن ومشروط، والمطلق لا يمكن إدراكه، والنسبية نزعة معروفة لدى الأقدمين، مثلاً عند السفسطائي بروتاغوراس الذي قال: بأن الإنسان مقياس كل الأشياء وتؤدي المغالاة في هذا الموقف إلى النزعة الشكية التي عرفها الأقدمون أيضاً، سعيد، جلال الدين (٢٠٠٤م)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص٤٦٥، دار الجنوب للنشر، تونس.
٣. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص١٨٨.

في موضعها الأصلي"[١]، وهذا الكلام مفيد في أن مجرد لفظ الحقيقة يفيد معنى الثبات والكينونة، فتغير الحقيقة وانقلابها لا يتناسب مع السنن الإلهية التي نسج الكون على منوالها، إذن حَقّ الشيءُ بمعنى ثبت واستقر.

وفي الاصطلاح: قال الإمام السعد: "وحقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض، وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية"[٢].

إذن حقيقة الشيء في اصطلاح متكلمي أهل السنة تطلق على معنيين:

المعنى الأول: ما به الشيء هو هو، فتكون الحقيقة بإزاء الماهية هنا[٣]، إذ إن ماهية الشيء: "ما به يجاب عن السؤال بما هو"[٤]؛ فأنت إذا أردت معرفة ماهية الإنسان مثلاً، تسأل ما هو الإنسان؟ الجواب: حيوان ناطق، فالحيوانية والناطقية، هما ماهية الإنسان، وهما حقيقته.

فحقيقة الشيء هي ماهيته، التي بها يكون الشيء شيئاً، وبصورة أخرى يمكن القول: بأن حقيقة الشيء هي صفاته الذاتية التي بها تتميز ماهيته عن غيره، والذاتي: "هو المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها، ونعني (بما تتقوم ذات الموضوع به) أن ماهية الموضوع لا تتحقق إلا به فهو قوامها"[٥].

ثم قدم الإمام السعد مثالاً للتوضيح فقال: "كالحيوان الناطق للإنسان"[٦]؛ فالحيوانية والناطقية هي ذاتيات الإنسان التي لا يمكن تصور الإنسان بدونها فهي قوامه التي لا تحقق ماهية الإنسان بدونها لا في الذهن ولا خارجه، ثم جاء الإمام السعد بما يقابل الذاتي في المفهوم وهو العرض حتى يكشف

---

١. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٣٦٢، بتصرف.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٣. في حاشية ملا أحمد قال: "وفي هذا العطف تنبيه على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهوم الحقيقة وهذا مشهور عند المتكلمين"، بمعنى أن الوجود والتحقق زائدان على الماهية ليسا جزءاً منها، فأنت تتعقل ماهية ما أولاً ثم تحكم عليها بالوجود خارجاً أو بالعدم، فأنت تقول مثلاً: ماهية الإنسان وحقيقته أي ما حقيقة الإنسان؟ ما الشيء الذي صار به الإنسان إنساناً؟ الجواب: صار الإنسان إنساناً لتركبه من الحيوانية والناطقية، فحقيقة الإنسان هو ذلك المجموع المؤلف من الحيوانية والناطقية، ونلاحظ هنا أن العقل لم يلتفت إلى كون هذا المركب موجود في الخارج أم لا، بل أنت تتصور الماهية بتمامها ثم تتسائل عن هذه الماهية هل لها تحقق في خارج الذهن أم لا؟ فلا تتوقف الماهية على تحققها في الخارج البتة. الجندي، حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج١، ص٢٧.
٤. السنندجي، عبد القادر بن محمد (٢٠٠٦م)، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، ص٥٥، جامعة الأزهر.
٥. المظفر، المنطق، مصدر سابق، ج١، ص٧٤.
٦. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.

الغطاء عما يريده من مفهوم الحقيقة بالتحديد؛ فقال: "بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض"[١]، والعوارض جمع عارض وهي التي يُعبَّرُ عنها في المنطق بما يقابل الذاتي أي العرضي: "وهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقومه بجميع ذاتياته"[٢].

وخلاصة القول هنا: أن الحقائق عند متكلمي أهل السنة تُبنى على الذاتيات شأنها شأن الماهيات، ولما كانت العرضيات مشاركة للحقائق في التعريف بشيء ما بحيث يمكن أن يُبنى عليها تصور أو تفيد في إدراك وتعقل ماهية ما استثنيت هنا، لأن المقصود في القاعدة هو حقيقة الشيء لا ما يتصور به الشيء ويعقل؛ فكل ما يمكن الاستغناء عنه في تصور الإنسان لا يعد من حقيقته أو ماهيته؛ فحقيقة الشيء: هي مجموع صفاته الذاتية التي لا يعقل الشيء بدونها.

المعنى الثاني: تطلق الحقيقة أيضاً على ما هو أخص من الماهية، فالحقيقة هنا: ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه؛ يعني أن الحقيقة تساوي الماهية زائداً عليها تحققها في الخارج؛ فإن قيل: هل من شروط حقيقة الشيء ملاحظة وجوده، خاصة وأن الإمام السعد في التعريف السابق قال: "وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية"[٣]؟ إن الحقيقة تطلق تارة على ما يرادف الماهية، وتارة أخرى على الماهية بملاحظة تحققها في الخارج وتشخصها، وأعتقد أن كلا المعنيين - بالنسبة لقاعدة حقائق الأشياء ثابتة - مفيد ولا إشكال من وجهة نظري فيما ينقل عن بعض المتكلمين من أن المشهور خلاف ما ذكره السعد[٤]، وأن لفظ الحقيقة في اصطلاح المتكلمين " إنما يطلق على الموجودات"[٥]، وذلك بأن المراد بمعنى كلمة حقائق تطلق بالمعنى العام على كل ماهية، ولكنها في القاعدة تحصل بأخص من ذلك، أي: تطلق على الماهية مع ملاحظة تحققها، والله أعلم.

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٢. المظفر، المنطق، مصدر سابق، ج١، ص٧٤.
٣. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٤. نقل العصام في حاشيته على شرح السعد: "أن المشهور مما ذكره صاحب التجريد - وهو نصير الدين الطوسي- من أنه تطلق الماهية غالباً على الأمر المعقول، والذات والحقيقة عليها- أي الماهية- مع اعتبار الوجود". انظر: عصام الدين، إبراهيم بن محمد، حاشية العصام من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، ج٤، ص٣٨، دار المصطفى، مصر، بتصرف.
٥. الجندي، حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج١، ص٢٧.

ثانياً: (الأشياء) في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: جمع شيء، و"الشيء: الموجود وما يتصور ويخبر عنه"[١]. نلاحظ أن الشيء في اللغة يساوق الموجود، وفي هذا احتراز عن العدم، إذ العدم ليس بشيء أصلاً هذا ما قرره المتكلمون[٢] والاستعمال دارج على هذا الاعتبار أن الشيء يقابل الوجود ويناقض العدم؛ إذن كل موجود شيء وكل شيء موجود، والموجود والثابت والشيء بمعنى واحد.

واصطلاحاً: قال الإمام الجويني: "ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود، كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في طرده وعكسه"[٣]، يعني ما يصح وصفه بالوجود يصح وصفه بالشيئية، وقد عبر الإمام السعد عن هذا بقوله: "والشيئية تساوق الوجود"[٤]، بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس يفهم من هذا أن كل ما يصح أن يطلق عليه أنه موجود صح أن يطلق عليه أنه شيءٌ، فلفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين، حتى لا يفهم أن معنى الشيئية يرادف معنى الموجود بل يساوقه، لما أن في إطلاق المرادفة بينهما كذب ظاهر "إذ المشتق- الوجود- لا يرادف الجامد- الشيء"[٥].

والحاصل أن متكلمي أهل السنة يستعملون لفظ الشيء كما يفيده المعنى اللغوي بمعنى الموجود؛ وعلى ذلك فالمعدوم ليس بشيء عندهم، خلافاً للمعتزلة[٦] الذين قالوا: بشيئية المعدوم ولا داع لذكر مناقشة أهل السنة لهم حتى لا أحرف عن المقصود.

---

١. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص٥٠٢.
٢. الرازي، محمد بن عمر، معالم أصول الدين (تحقيق طه سعد)، ص٣٠، دار الكتاب العربي، لبنان
٣. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٦٩م)، الشامل في أصول الدين (تحقيق علي النشار وآخرون)، ص١٢٤، منشأة المعارف، الإسكندرية. الطرد: ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مرجع سابق، ص١١٩. والعكس: هو التلازم في الانتفاء بمعنى كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مرجع سابق، ص١٢٩.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٨١.
٥. انظر: عصام الدين، حاشية العصام من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج٤، ص٤٢.
٦. نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن، واختلف العلماء في سبب تسميتهم لكن الأكثرين على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصري العلمي، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفاً الحسن: أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، ولا هو كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن ، واتخذ له مجلساً آخر في المسجد، لكن الذي يراه صاحب الكتاب أن الفرقة أقدم وجوداً من واصل ولكنه نسبة إليه لحسن دعوته إلى فرقة المعتزلة، ثم نقل عن أبي الحسن الخياط قوله وليس أحد يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة (التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين

ثالثاً: (ثابتة) في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة**: بمعنى دام، قال ابن فارس: "الثاء والباء والتاء كلمة واحدة، وهي دوام الشيء، يقال: ثبت ثباتا وثبوتاً"(١)، فالثبوت مطلق الدوام، ولكن يراد به هنا الدوام مع عدم الانفكاك والمفارقة.

أما **في الاصطلاح**: قال الإمام السعد: "الثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور"(٢)، أي متحققة وكائنة، بمعنى أن إدراك معنى هذه الألفاظ لا يحتاج إلى تأمل ونظر واجتهاد، وهذا لا يعني أن الإنسان لا يغفل عن البديهي ولكنه ما إن ينبه إليه أو يتصوره إلا ويدركه، والبديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً فيكون أخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان(٣).

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن هذه القاعدة تتألف من أركان ثلاثة: موضوع ومحمول ونسبة بينهما؛ فموضوعها: أفراد حقائق الأشياء، والمحمول: ثابتة، والنسبة: وهي الحكم المتضمن في حمل الثبوت على أفراد حقائق الأشياء، ولا شك أن هذه النسبة موجبة وثابتة، وجاءت مهملة فلم تسور بسور كلي أو جزئي.

تفيد هذه القا عدة أن ثمة وجوداً حقيقياً للأشياء من حولنا، وهذا لا محالة منسجم مع حواسنا ومشاهداتنا، فيجد الإنسان من نفسه حين يشاهد طرفاً من التغيرات التي تحصل في جرم معين من الأجرام، كالشمس مثلاً تراها مدة فتشعرك بالطاقة والتجدد والحياة ثم تغيب، فينطوي بغيابها نهارٌ مليء بالحركة والنشاط العقلي والبدني، هل يُعقل أن تكون هذه المشاهدة وهمٌ يصوّره العقل لا حقيقة له؟! لا شك أن هذا محض افتراء ومكابرة، بل على العكس؛ فإن العقل إذا تأمل ظاهرة كهذه يتهيأ لانتزاع أمور يستفيدها في تكوينه ومعتقداته وأصوله، هب أن ما تراه من حولك عبارة عن أوهامٍ وخيالات!! ما الحقيقة التي ستصل إليها؟ وما المعتقد الذي يمكن أن يستقر في نفسك؟ لهذا تقرر هذه

المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فإذا جمع هذه الأصول فهو معتزلي" انظر: أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص١١٨-١١٩، دار الفكر العربي، القاهرة. وانظر مقولاتهم أيضاً: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (١٩٧٥م)، الملل والنحل (تحقيق محمد كيلاني)، ط٢، ج١، ص٤٥-٤٦، دار المعرفة، بيروت. ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص١٤٦-١٤٧، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٣٩٩.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٣. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص٤٠.

القاعدة أمراً في غاية الأهمية يجمع عليه المتكلمون خصوصاً، وأهل الإسلام عموماً، وهو كما أن للأشياء وجوداً في الذهن فإن لها وجوداً في الواقع تَصدُقُ عليه، وهذه الموجودات خلقها الله سبحانه وتعالى، ولها حقيقة وبعضها له تعين في واقع الأمر، والعقل البشري غاية أمره أن يدرك ويكشف عن هذه الحقائق فيُقلِب نظره فيها باحثاً عما يمكن أن ثمدَّه هذه الحقائق بحقائق أخرى، وبهذا الطريق أثبت المتكلمون وجود الله سبحانه وتعالى، وسائر معتقداتهم، قال الإمام السعد رحمه الله تعالى: "إن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال واجب الوجود موجود"[١].

فكل عقيدة تؤمن بها وتثبتها بأي طريق كان ذلك الإثبات- لامس الحس مباشرة أو استدلالاً بواسطة النظر- هي أمور ثابتة في نفس الأمر، بمعنى أنها حقة في نفسها لا لمجرد اعتقادك بأنها حقة، فلا يخطر ببال واهم أن إثبات الإله الذي تسميه الشريعة (الله) سبحانه وتعالى هو وهمٌ وفكرةٌ تولدت في عقول المسلمين نتيجة اعتقادات تلقفوها من هنا أو هناك، بل وجوده تعالى واجب ثابت قبل أي اعتقاد تعلقت النفوس به، وإنما غاية الأمر أن وافق الاعتقاد بوجوده تعالى الأمر في نفسه وهو أحقية وجوده سبحانه وتعالى، والمثال الذي ذكره الإمام السعد: "أن واجب الوجود موجود"[٢]، مصداق لهذه القاعدة الجليلة وهو ما يفرضه العقل أنه واجب الوجود وأنه موجود هو في الحقيقة موجود في الواقع وفي نفس الأمر ووجوده واجب لا محالة، إذن ما تثبته القاعدة السابقة، هي صدق نسبة الوجود والثبوت لبعض الحقائق التي يعتقد الإنسان وجودها، فهي ليست وهماً ولا متخيلاً ولا مجرد فرض ساذج، وذكر البعض هنا مقصود وهو المقدار الذي أستطيع الجزم به من خلال قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) وما تفيده القضية المهملة يمكن للواحد أن يقطع ويوقن ولو بصدق بعضها، قال الإمام النسفي: "حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين"[٣]، هذا كلام نفيس جداً ويقرر المحور الذي أدور حوله، بمعنى أن الحقيقة في نفسها ثابتة مطردة والاعتقاد يأتي إما موافقاً لهذا الحق وإما مخالفاً، والمصحح للمعتقد ليس امراً معيارياً بحسب الشخص ومعتقده بل بالرجوع للحق في نفسه، لهذا وفي اعتقادي أنه ثمة أمور مشتركة مغروزة في العقل البشري، ينبغي تفعيله ومحاولة إقامة الحق بإعادة العلوم إلى أولياتها، ومسلماتها، وضرورياتها، وإلا ضاع الحق والتبس بالباطل وهذا يخالف المنهج العقلي والمنهج الفطري على السواء.

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٣. النسفي، تبصرة الأدلة، مصدر سابق، ج١، ص١٤١.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

قال الإمام النسفي رحمه الله تعالى: "أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت، ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسبانات"[١]، استدل المتكلمون بأدلة عدة على صحة هذه القاعدة زيادة على إجماعهم على صحتها واستخفافهم بمن ينكرها، فأستطيع القول: بأن هذه القاعدة تستند إلى مصادر عدة في إثباتها وتقريرها، ومن الأدلة على حجيتها:

الدليل الأول: يتمثل في آيات القرآن الكريم، وهي على صنفين منها:

أولاً: الآيات التي تضمن ثناءً للذين يبحثون عن اليقين وصولاً إلى الحق الذي انطوى عليه الخطاب القرآني ولو كان الحق غير ثابت والعلم به محال فما الفائدة من الثناء على طالبيه؟ قال تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَـٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾(البقرة:١١٨)، قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية: "..وخص الله بذلك القوم الذين يوقنون، لأنهم أهل التثبت في الأمور، والطالبون معرفة حقائق الأشياء على يقين وصحة، فأخبر الله جل ثناؤه أنه بين لمن كانت هذه الصفة صفته ما بين من ذلك ليزول شكه، ويعلم حقيقة الأمر، إذ كان ذلك خبرا من الله جل ثناؤه، وخبر الله الخبر الذي لا يعذر سامعه بالشك فيه، وقد يحتمل غيره من الأخبار ما يحتمل من الأسباب العارضة فيه من السهو والغلط والكذب، وذلك منفي عن خبر الله عز وجل"[٢].

من خلال هذا النص وتفسيره مدح من يبحثون وراء الحقائق بل وإن هذا مقصود سامٍ لما أنه يعين على التثبت في الأمور وهذا سبب في الطمأنينة والاستقرار، إذ الشك المقصود لا يأتي بخير، حتى يقف المرء على حقائق الأشياء.

---

١. النسفي، تبصرة الأدلة، مصدر سابق، ج١، ص١٣٧.
٢. الطبري، محمد بن جرير (٢٠٠٠م)، جامع البيان في تأويل القرآن (تحقيق أحمد شاكر)، ط١، ج٢، ص٥٥٧، مؤسسة الرسالة.

ثانياً: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها استقرار سننه الكونية التي تدل على نوع من الإثبات والثبات لحقائق الأشياء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(الروم: ٣٠).

الدليل الثاني: وهو دليل عقلي يعاضد ما تقدم من الدليل النقلي إذ العقل قاطع بثبوت ما يراه، قال الإمام النسفي: "بواسطة بداهة العقول؛ حيث إنه من المشهور عند متكلمي أهل السنة أن العقل قاطع بثبوت ما يراه بواسطة الحس متحققاً ومُشاهدَا، باعتبار أنّ الإنسان لا ينكر شيئاً يُحسه بل على العكس، فإن الواحد إذا رأى شيئاً قطع بوجوده، لهذا يعتبرون أن إثبات هذا الأمر بديهيٌ ومدركٌ من غير نظر ولا تأمل"[١]، إذن النقل الصحيح والعقل الصريح يتفقان على حجية هذه القاعدة.

ثانياً: نقد منكرها:

اتفق السوفسطائية[٢] على إنكار حقائق الأشياء، فمن عدّها أوهام فهو منكر لها، ومن عدّها تابعة للاعتقادات يلزمه أن الحقيقة في نفسها ليست موجودة وإنما تتلون بحسب فرشاة راسمها، والأخير تائه عن الطريق يلف حول نفسه وهيهات لمثله أن يصل لشيء ظن نفسه أنه قد أراح نفسه، إلا أن شعاع الحق لمن خالفه مؤثر مزعج، وخلاصة مذاهبهم ثلاثة: قال الإمام الأشعري: "وقالت السوفسطائية: سبيل ما يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته وكل ذلك على الخيلولة والحسبان"[٣]، يبيّن الإمام الأشعري هنا أن هذه الفرقة أصل مذهبهم مبنيّ على الحسبان والشك، والشك مذموم قطعاً، فشبه رحمه الله حال علم الواحد منهم في المنام واليقظة، وما يراه النائم مبني

---

١. النسفي، تبصرة الأدلة، مصدر سابق، ج١، ص١٣٨. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٤.

٢. "كان اسم سوفيسطوس يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين، وكانوا متبحرين في العلم، أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء"، قال يوسف كرم: ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي..

ومن أبرز رواد السفسطة: بروتاغوراس، الذي كان يرى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً وهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد "بالنسبة للمعرفة" أن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك"، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير ما نتصور في وقت ما، وغورغياس: وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث: الأولى: لا يوجد شيء، الثانية: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، الثالثة: إذا فرضنا أن إنساناً ادركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس"، ملخصاً من كتاب: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٥-٤٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٣. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (١٩٨٠م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (عنى بتصحيحه: هلموت ريتر)، ط٣، ص٤٣٣، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا).

على الخيال والوهم؛ فعلمهم حال يقظتهم كذلك، إذن الحسبان في مثال الشيخ كأنه يريد رتبة ما دون الشك، والله أعلم.

الحسبان في اللغة: حسب "حسبانا بالكسر ظننته"[١]، وفي الاصطلاح: "فكل ذلك مصدره الحسبان والحسبان، أن يحكم لأحد النقيضين من غير أن يخطر الآخر بباله فيحسبه ويعقد عليه الأصبع، ويكون بغرض أن يعتريه فيه شك، ويقارب ذلك الظن لكن الظن أن يخطر النقيضين بباله فيغلب أحدهما على الآخر"[٢].

قال في الفرق بين الفرق: "السوفسطائية الذين ينفون العلم وينفون حقائق الأشياء كلها، وكذلك السوفسطائية الذين شكوا في وجود الحقائق، وكذلك الذين قالوا منهم بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها"[٣].

نلاحظ من كلام الإمام البغدادي أن السوفسطائية ثلاثة مذاهب وهذا ما يقرره متكلمو أهل السنة، قال الجرجاني في شرح المواقف:

"المذهب الأول: العنادية وهم ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام وخيالات باطلة.

المذهب الثاني: العندية وهم ينكرون ثبوت الحقائق ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات.

المذهب الثالث: اللاأدرية وهم ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويبنون الشك منهجاً بل ويشكون بشكهم أيضاً"[٤].

إذن العنادية ينكرون أصل وجود حقائق للأشياء، ويزعمون أنها أوهام غير متحققة، قال الإمام التفتازاني رداً على زعمهم: "إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق، والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق"[٥].

---

١. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص١٣٥.
٢. الأصفهاني، الحسين بن محمد (١٤١٢هـ)، المفردات في غريب القرآن (تحقيق صفوان الداودي)، ط١، ص٢٣٤، دار القلم، دمشق. قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: "(ويحسبون أنهم مهتدون).. فكل من شرع في باطل ، فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه حقاً، أو لم يحسب ذلك، وهذا الآية تدل على أن مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين، بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين، لأنه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين، ولولا أن هذا الحسبان مذموم، وإلا لما ذمهم بذلك، والله أعلم. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج١٤، ص٢٢٨.
٣. البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مصدر سابق، ص٣١١.
٤. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص١١٣-١١٤. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٤.
٥. انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٤.

حاصل الجواب: إن العنادية يدعون نفي وجود حقائق الأشياء وأنها غير متحققة، وإبطال شبهتم مبنيٌّ على إثبات وجود حقيقة ولو واحدة، فنوجه إليهم سؤالاً مفاده هل ادعاؤكم حقيقة أو وهم؟ فإن قالوا: من الوهم، قلنا: الوهم لا عبرة به، فلا يلزمنا شيء على مذهبكم، وإن قالوا: بل حقيقة، قلنا: إذا أثبتم حقيقة مدعاكم لزمكم إثبات سائر الحقائق لاطراد العلة فيها على السواء، وبطل مذهبكم.

أما العندية فمذهبهم قائم على إنكار الحقائق من حيث إثباتها بمعنى أنهم لا يؤمنون بأن ثمة وسائل معرفتة صحيحة توصل إليها، "وقالوا: الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرا، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوي يجد الحلو مراً ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات، وتعرض شبه يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء"(١).

أقام العندية شبهتهم على أن الحس حاكم على الأشياء، والحس قد يغلط وهو سبب للعلم، فيلزم على ذلك الغلط في العلم، بدليل اختلاف العقلاء في بعض الضروريات.

والجواب عن شبهتهم: "غلط الحس في البعض لأسباب جزئية، لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي لعدم الألف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات"(٢).

كأن العلامة السعد رد شبهتم على التنزل، بأن الحس حاكم وذلك باعتبار أن حكمه بالغلط على البعض لا يلزم منه إنكار العلوم والحقائق جميعها؛ لأن الحس قد يصيب في جزء آخر من العلم، وأما الخلاف في الضروريات فلا يلزم منه أنها باطلة بل لاختلاف في درجات ثبوتها، حيث إن البعض يدركها والبعض يحتاج إلى مجرد التنبيه ليلتفت إليها.

أما اللاأدرية لما رضوا الاستغناء عن العقل والتعقل ناسبهم مقام آخر لأنهم أغلقوا باب الوصول إلى خطابهم وحوارهم فكان لا بد من وسيلة أنفع لهذا قال الإمام السعد بخصوصهم: "والحق أنه لا طريق للمناظرة معهم، خصوصاً اللاأدرية، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا"(٣).

أما اللاأدرية فلا يثبتون حقيقة لأن مذهبهم قائم على (لا أدري)، ولما كان طريق العلم النظر، بأن ينتقل الذهن من أمر معلوم للوصول به إلى مجهول، وهؤلاء لا يثبتون معلوماً أصلاً، يعني أغلقوا

١. انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٤.
٢. انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٤.
٣. انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٤.

الطريق أمامهم وأمام غيرهم في إثبات معلوم لهذا بحث العلماء في طريقة أخرى لإثبات الحقائق لهم وذلك من خلال استفزاز شعورهم بالألم الذي لا يستطيع إنكاره بشر.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أمرين مهمين:

الأول: إني لا أشك بأن الإمام السعد ومن وافقه، لم يقصد بتعذيبهم أو إحراقهم أي ترتب جزاء أو عقوبة على دعواهم، وإلا كان فيه غرابة، ولكن غاية قصدهم أن من ينكر الحس ولا يدري عقيب إنكاره هذا أي شيء من الحقائق التي تترتب عليه، فتشعره بألم ما- سواء كان بحرق أو ما شابه- بحيث يشعر لا محالة بألم يرده إلى صوابه وتقوم عليه الحجة حال اعترافه بحقيقة الألم الذي ألم به.

الثاني: لا يفهم من كلام المتكلمين وازدرائهم شبه السوفسطائية، أنه لا ينبغي الالتفات إليهم أو حتى مناقشتهم، بل على العكس فهذا يدل على حرص المتكلمين لأدنى شبهة قد تخطر على بال، وإلا لم تجد ذكر السفسطائية في العديد من كتب المتكلمين، والذي يعيش في هذا العصر يجد السفسطة مستشرية في نفوس كثير من الناس، لأنها فلسفة من الفلسفات التي قد تَروجُ على البعض.

والذي ينظر تاريخ السوفسطائية يدرك تماماً أنهم كانوا حريصين على مجادلة الآخرين ودعوة الشباب إلى أفكارهم، حتى أنهم بلغوا الغاية في الدعوة إلى حسن التعبير والبيان وقد دربوا أفرادهم إتقان الخطابة والدعوة إلى أفكارهم ومع هذا اشتغلوا بالمحاماة -أي السياسة- وكل هذا لا يتقنه إلا عاقل يجري لتحقيق هدف ومصلحة يرمي إليها.

وأبواق السفسطة لم تندثر باندثار مذاهبها السابقة، بل ثمة أفكار ومذاهب فلسفية لو دقق الواحد نظره فيها عرف أن أصولها ومنشأها عبارة عن سفسطة محضة ومن الأمثلة[١] على بعض التوجهات التي ترجع في حقيقتها إلى مذهب السفسطائية في إنكارهم للحقائق والثوابت، النص الذي ساقه مؤلفه بأسلوب رقيق افتتحه بعنوان "التسامح في الفلسفة"[٢]، عنوانٌ سطره صاحبه كمقدمة ليتحدث فيها عن علاقة التسامح بالفلسفة، فعقب بسؤال: "هل تقبل الفلسفة التسامح مبدئياً، وطبَّقتهُ تاريخياً؟"[٣]، وللجواب عن هذا السؤال أراد الانطلاق من تحديد مفهومي الفلسفة والتسامح، فعبر

١. ذكر الشيخ مصطفى صبري رحمه الله تعالى أمثلة لفلاسفة غربين ومدى علاقتهم بالسفسطائية، وله كلام غاية في الفائدة حول هذه القضية، كتاب: صبري، مصطفى (١٩٨١م)، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط٢، ج٢، ص١٧٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢. الجابري، محمد عابد (١٩٩٧م)، قضايا في الفكر المعاصر، ط١، ص١٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٣. الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص١٩.

عن التفلسف "بأنه جهد معرفي هدفه البحث عن الحقيقة.. والتسامح هو احترام الموقف المخالف"[١]، وإلى هنا لا بأس، ثم نظر المؤلف إلى العلاقة بين المفهومين ليصل إلى قوله: "فالبحث عن الحقيقة لا يعني امتلاكها، وما دام المرء يبحث عن الحقيقة ولا يدعي امتلاكها، فهو بالضرورة يعترف بالتعدد والاختلاف ويتجنب إصدار أحكام تقصي الآخر.. وقد قال به كثير من علماء الإسلام في الفقه، هو قمة التسامح في هذا الميدان، كما أن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي والأخذ بنسبية الحقيقة هو التسامح بعينه، فهو اعتراف بالاختلاف وبمشروعية الخلاف"[٢]، نلاحظ كيف تدرج المؤلف باسم التسامح إلى اعترافه بنسبية الحقيقة، وجهة المغالطة راجعة إلى اعتبار التعدد في الحق، فما تراه أنه حق فهو حق وما يراه غيرك أنه حق فهو حق أيضاً، وهذه النظرية يترتب عليها مفاسد كبيرة منها إنكار الدين الحق وجواز القول بتعدد الأديان، وصعوبة الوصول إلى اتفاق مشترك بين متناظرين أو باحثين، ثم التقليل من شأن العلوم وذلك باختلال المعيار الذي يمكن قياسها عليها صحة وبطلاناً، وكل ذلك تترتب عليه مفاسد كبيرة.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن قاعدة: حقائق الأشياء ثابتة، من القواعد العامة التي تشترك في مباحث أصلية كإثبات الوجود ونظرية المعرفة وغيرها، وسأقتصر هنا على ثلاثة تطبيقات لهذه القاعدة وهي:

التطبيق الأول: إثبات العلوم وإفادة النظر، هب أن الحقائق ليست موجودة ولا ثابتة؛ فما الغاية من العلم والمعرفة إذن؟ فهما السبيل للكشف عن المعلوم، ولما كانت نظرية المعرفة تقوم على أسباب تقود صاحبها إلى إدراك معلوم ما، فإن في إثبات الحقائق سبيل لتعلق أسباب المعرفة باعتبارها التغذية الراجعة التي تستقي الأسباب منها معارفها وتبنيها بعد ذلك تحليلاً واستنباطاً، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "اعلم أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس"[٣].

التطبيق الثاني: إن المشهور من طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، هو النظر في ثنايا الكون ثم التدرج عروجاً منه إلى إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى، ولا شك أن هذا البناء يستلزم أن تكون معارفهم حقة وليست أوهاماً حتى يستوثقوا من بنيانهم، فاعتمدوا هذه القاعدة

---

١. الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص١٩.
٢. الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص١٩.
٣. الغزالي، محمد، الرسالة اللدنية من مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص٥٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

كأساس ينطلقون منه، وفي هذا يقول الإمام السعد رحمه الله تعالى: "ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو الأهم، فقال- النسفي- "غقال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية.."(١).

التطبيق الثالث: استند بعض العلماء على هذه القاعدة في تفسير بعض نصوص القرآن الكريم ومنهم من أشار إليها وأثبتها، ومنهم:

- الإمام الرازي رحمه الله تعالى لما فسر قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة:٣١)، قال: "إن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها"(٢)، وهذه قاعدة لطيفة تتفرع عن القاعدة الأم: حقائق الأشياء ثابتة.

- ذكر ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴾ (الأحزاب:٤)، نوعين من الحقائق، فقال: "وثاني النوعين من حقائق الأعمال لتقوم الشريعة على اعتبار مواهي الأعمال بما هي ثابتة عليه في نفس الأمر إلا بالتوهم والادعاء، وهذا يرجع إلى قاعدة أن حقائق الأشياء ثابتة وهو ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ ﴾(الأحزاب:٤)، أي: لا يقول الباطل مثل بعض أقوالكم من ذلك القبيل، والمقصود: التنبيه إلى بطلان أمور كان أهل الجاهلية قد زعموها وادعوها، وابتدئ من ذلك بما دليل بطلانه الحس والاختبار ليعلم من ذلك أن الذين اختلقوا مزاعم

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١١.
٢. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩٧.

يشهد الحس بكذبها يهون عليهم اختلاق مزاعم فيها شبه وتلبيس للباطل في صورة الحق فيتلقى ذلك بالإذعان والامتثال"[١].

المطلب الثاني: قاعدة (الرجحان بلا مرجح محال)

اعتمد المتكلمون على هذه القاعدة في إثبات وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى، كما تعدّ هذه القاعدة من الأمور الواضحات، وجهة وضوحها هو قربها من النفس؛ حيث إن الإنسان إذا تأمل نفسه؛ فإنه قد يتسائل: عن السبب المُخصص وراء العديد من عوارضه بل وحتى ذاتياته.

- من الذي اختار لي الوجود عن العدم مثلاً؟ وأنت تعلم من أعماق نفسك أن هذا الأمر خارج عن كينونتك واختياراتك؟

- من الذي خصني بهذا الطول المعين علماً بأن سائر الأطوال جائز عليّ؟

وللإجابة عن الأسئلة التي مرت ومدى علاقتها بقاعدة (الرجحان بلا مرجح محال) فإنني سأبحث هذه القاعدة من خلال أربعة محاور:

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: كلمتي **(الرُجحان ومُرجِح)** في اللغة والاصطلاح:

- **أما في اللغة:** فمأخوذتان من: "رجح: الراجح: الوازن، وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال، وأرجحت لفلان ورجحت ترجيحاً إذا أعطيته راجحاً، ورجح الشيء يرجح رجوحاً ورجحاناً، ورجح الميزان يرجح رجحاناً: مال"[٢].

إذن من خلال الكلام السابق، يمكن القول: بأن الرجحان فيه معنى الميل والثقل، وكأن فيه طرفان؛ فتقول: مَيلٌ عن كذا إلى كذا، وأثقل بالنسبة إلى كذا، أما كلمة مُرجح فهي اسم فاعل من رجح، والمُرجّح هو السبب في هذا الثقل وهذا الميلان والرجحان.

---

١. ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠٠م)، التحرير والتنوير، ط١، ج٢١، ص١٨٢-١٨٣، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٢، ص٤٤٥.

- **وفي الاصطلاح**: إن المعنى الاصطلاحي للرجحان يظهر من سياق المتكلمين للقاعدة واستعمالها، فقد قال الإمام الغزالي: "ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح: والحاصل أن المعدوم المستمرَّ العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمرٌ من الأمور يُرجّح جانب الوجود على استمرار العدم"(١).

من خلال كلام الإمام الغزالي نجد أن المتكلمين يريدون بالمُرجح: السبب، والرجحان: الميل إلى جانب دون الآخر، كتفوق الوجود على استمرارية العدم لمن تحقق وجوده من الممكنات بالمُرجح؛ فإن كان المُرَجّح سبباً، كان الرجحان مُسَبباً.

ثانياً: معنى **(مُحال)** في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة**: فمُحالٌ "بالضم ما عدل به عن وجهه، وقال الراغب: هو ما جمع فيه بين المتناقضين، وذلك يوجد في المقال نحو أن يقال: جسم واحد في مكانين في حالة واحدة، وقال غيره: هو الذي لا يتصور وجوده في الخارج، وقيل: المُحال: الباطل، كالمستحيل يقال: كلام مستحيل: أي مُحال"(٢).

فالأمر المحال هو الذي إذا قلبه الواحد وفتش فيه من خلال عقله لم يجده شيئاً و لن يجد سبيلاً إلى تحققه البتة، وإضافة للعقل هنا مقصودة حتى لا يظن ظانّ أن الإنسان يمكن أن يتصور ويفرض شيئاً مستحيلاً بعقله، أقول: أن هذا الفرض والتصور يكون بالوهم والخيال ليس إلا، أما بالنظر العقلي فيستحيل ذلك.

وفي الاصطلاح: فمن خلال كلام المتكلمين نجد أنهم يريدون بالمُحال عين ما يريدون بالمستحيل، وهذا يتفق مع المعنى اللغوي كما سبق، والمستحيلُ عند المتكلمين: "ما لا يتصور في العقل وجوده"(٣).

قال الشيخ الباجوري رحمه الله تعالى: "واستظهر بعض المحققين أن السين والتاء في كلمة مستحيل زائدتان فيكون المستحيل بمعنى المحال"(٤).

وعليه فإن المعنى الاصطلاحي راجع إلى المعنى اللغوي من حيث اتفاقهما على منع تحقق المحال في الخارج.

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٥.
٢. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج٢٨، ص٣٧٠، بتصرف.
٣. اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٨.
٤. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص٤١.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

(الرجحان بلا مرجح محال)، قضية تجتمع فيها أركان القاعدة من الموضوع والمحمول والنسبة؛ فموضوعها: (الرجحان بلا مرجح) بأفراده وصوره المتعددة في الفَرَض الذهني، ومحمولها: (محال)، والنسبة ثبوتية، إذ حُكم فيها بامتناع تحقق أفراد الموضوع في نفس الأمر، وهي قضية كلية باعتبار أن (أل) في كلمة الرجحان تفيد الاستغراق؛ فكل صورة يفرضها الذهن وفيها رجحان طرف دون الآخر بلا مُرجح، قطَع العقل باستحالة تحقق هذا الفرض ووجوده خارج حيز الوهم.

قال الإمام السعد: "من خواص الممكن: أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح، ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جداً قد يُجعل الثاني تفسيراً للأول"[١].

يُفهَمَ من كلام الإمام السعد: أن من خواص الممكن التي يمتاز بها عن الواجب والمحال، هي احتياجه في وجوده إلى مرجح خارجيّ لتساوي نسبة الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته.

ثم إن المتكلمين لما نظروا في هذا العالم وسبروه، وجدوا أن كل موجود فيه فهو إما واجب[٢]، بمعنى أنه لا يعقل عدمه البتة؛ فكلما قلبته في نظرك لا تستطيع أن تعقله إلا موجوداً لا يعتوره العدم وإلا لا نقلبت حقيقته، لهذا سموه واجباً، وقسم آخر وأسموه الممكن ومعناه "ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه"[٣]، فلا يجد العقل مانعاً من تصوره موجوداً أو تصوره معدوماً على البدلية، ومعنى لا يجد العقل مانعاً أي أن تصور الممكن موجدٌ أو تصوره معدومٌ لا يغير من حقيقته، لهذا أطلقوا عليه اسم الممكن لاستواء طرفي الوجود والعدم فيه؛ فيمكن أن يقبل أحدهما دون الآخر.

ثم مع استحضارهم لمعنى الممكن، نظروا إلى أحد ما صَدُقاته، وليكن العالم مثلاً؛ فالعقل إذا نظر إلى العالم وجرده من عوارضه التي منها وجوده وعدمه، رآى أنه ممكن أي: يتساوى بالنسبة إليه الوجود أو العدم، ولكنّ الحال أنه موجود، إذن لا بد من سبب أوجده وهي المقدمة الثانية التي ينبغي استحضارها هنا، وهذا السبب الذي مال إلى الوجود تاركاً العدم خلفه، لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن هذا السبب الذي رجّح كفة الوجود، هو العالم نفسه.

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٢٣.

٢. قال الإمام السنوسي: "فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه، إما ضرورة كالتحيز للجرم مثلاً، وإما نظراً كوجوب القِدم لمولانا جل وعز"، السنوسي، محمد بن يوسف (٢٠٠٩م)، شرح المقدمات (تحقيق نزار حمادي)، ط١، ص٧٥، مكتبة المعارف.

٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٢٣.

الثاني: أن السبب خارجيّ ليس من العالم قادر عليه.

والجواب: إن الاحتمال الأول باطل، وذلك لأن الممكن في حقيقته ما استوى طرفي الوجود والعدم بالنسبة إليه، فاجتماع الاستواء مع الرجحان في محل واحد باطل بالضرورة، ويلزم القول الثاني: بأن يكون المُرجح خارجي عن ذات الممكن، وهو المطلوب.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

اتفق جمهور المتكلمين على صحة القاعدة وقوة سريانها في إثبات وجود سببٍ، رجّحَ وجود العالم على عدمه، وبطلان الرجحان بلا مرجح "والجمهور على أن هذا الحكم ضروري"[١]، والدليل على صحة هذه الدعوى يستفاد من قول الإمام الرازي ونصه: "الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، والعلم به مركوز في فطرة العقلاء، بل في فطرة طباع الصبيان؛ فإنك لو لطمت وجه الصبي وقلت: حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة، فإنه لا يصدقك فيه البتة، بل في فطرة البهائم فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع، لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال، وأيضاً فلما كان الطرفان بالنسبة إليه على السوية وجب أن لا يحصل الرجحان بالنسبة إليه وإلا لزم التناقض"[٢]، ولعل وجه التناقض يظهر من خلال:

أولا: التسليم بتساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن.

ثانياً: قبول رجحان أحد الطرفين على الآخر، بلا سبب مُرجح وهذا يتنافى مع التسليم بالتساوي بينهما.

ثانياً: نقد منكرها:

يُنسب القول بإنكار حدوث العالم إلى بعض فلاسفة اليونان وهم "ديموقريطس وأتباعه"[٣]، حيث إنهم حاولوا إبطال حدوث العالم بشبه عدة سأقتصر على اثنتين منها:

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٢٣.

٢. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص٣٢.

٣. قامت فلسفته على محاولة التوفيق فبدا لهما أن في كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها فقسما الوجود الواحد المتجانس إلى عدد غير متناهي من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحدودة لتناهيها في الدقة، ووضعاها في خلاء غير متناهٍ تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد، وقالا إنها قديمة من حيث إن الوجود لا يخرج من اللاوجود وأنها دائمة من حيث إن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود وأنها متحركة بذاتها، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سابق، ص٣٨، بتصرف.

الشبهة الأولى: "قالوا: إن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لا لمرجح، والعطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين وكذا القول في أشباهها من الأمثلة، ولا يقال إن ذلك الفاعل لما خصص أحد الجانبين بالترجيح فذلك الترجيح والتخصيص مرجح لأنا نقول إن ذلك القادر إن لم يصح منه ترجيح الجانب المرجوح على الجانب الراجح بدلاً عن الترجيح فهو موجب لا مختار وإن صح منه كل واحد من القسمين بدلاً عن الآخر فإن توقف ترجيح أحد الجانبين على الآخر على مرجح صار موجباً وخرج عن كونه مختاراً وإن لم يتوقف على المرجح فقد حصل رجحان الممكن لا لمرجح"[١].

الجواب: "لا نسلم أنه لم يحصل المرجح هنا وبيانه من وجهين أحدهما حركته في أحد المكانين دون الثاني، والسبب الثاني إرادته لإحدى الحركتين دون الثانية ثم لا نقول إن تلك الإرادة حصلت لإرادة أخرى من قبله وإلا لزم التسلسل بل إنما حدثت تلك الإرادة في قلبه لأسباب علوية لا اطلاع لنا على تفاصيلها"[٢].

الشبهة الثانية: "قالوا: إن تأثير المؤثر في الأثر إما أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه، والقسمان باطلان فكان القول بالتأثير باطلاً"[٣]، ولبيان الملازمة ووجه البطلان قالوا: "إنه يمتنع أن يؤثر المؤثر في الأثر حال وجود الأثر لامتناع إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل"[٤]، يعني أنهم فرضوا وجود العالم أزلاً، وما كان كذلك فلا حاجة لإيجاده؛ فوجوده حاصلٌ في الأزل، وتحصيل ما هو حاصلٌ بين البطلان، ففرض تأثير المؤثر باطل.

أما بالنسبة لفرض العالم أنه معدوم، قالوا: "إنه يمتنع أن يؤثر في الأثر حال عدم الأثر لأن الأثر حال عدمه باقٍ كما كان، وإذا بقي الأثر كما كان على العدم المحض والنفي الصرف؛ فحين إذن لم يصدر عن هذا الشيء المسمى بالمؤثر أثر في هذا الوقت البتة"[٥]، وهنا فرضوا عدم العالم وأن عدمه أزلي ثابت باق لا يتبدل، وما كان كذلك، كيف لمؤثر أن يؤثر فيه؟ قالوا: "فثبت أن الأثر ما دام - أي معدوماً - يكون باقياً على عدمه؛ فإن المؤثر يمتنع كونه مُؤَثِراً فيه، وإذا صار الأثر

---

١. الرازي، محمد بن عمر (١٩٩٩م)، المطالب العالية من العلم الإلهي (ضبطه محمد شاهين)، ط١، ج١، ص٥٧-٥٨، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٦٤.
٣. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٤٨.
٤. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٤٨.
٥. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٤٨.

موجوداً فإنه يمتنع كون المؤثر مُؤَثِراً فيه، وإذا كان لا واسطة بين كون الأثر معدوماً وبين كونه موجوداً، وثبت أن القول: بالتأثير ممتنع في كلتا الحالتين ثبت أن القول بأصل التأثير محال"(١).

وكأن شبهتم هذه مبنية على أصل وهو قدم العالم، ورتبوا عليه بطلان تأثير مؤثر عليه، إذ القديم لا يتأثر، ولكن فرضهم هذا يجعل من تغير العالم المشاهد مشكلة، إذ كيف يبرر من يقول بقدم العالم، تغير أجزائه المشاهدة؟

الجواب: "قلنا: بل حال وجوده، أما قوله: (فيلزم إيجاد الموجود وهو محال) فالجواب: إن عنيت بإيجاد الموجود جعله موجوداً من شيئين فهذا غير لازم، وإن عنيت إن هذا الوجود الحاصل إنما حصل بتأثير هذا المؤثر فيه فهذا مذهبنا الذي لا حق إلا هو فلم قلتم إنه محال؟"(٢).

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن قاعدة بطلان الترجيح بلا مرجح، من القواعد العامة التي تشارك في أبواب عدة من أبواب علم الكلام، وسأقتصر هنا على ثلاثة تطبيقات لها:

التطبيق الأول: إن من أشهر المباحث التي استعمل المتكلمون فيها قاعدة (الرجحان بلا مرجح محال)، مبحث إثبات الصانع سبحانه، وفي هذا يقول الإمام الشهرستاني: "وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان"(٣).

التطبيق الثاني: استعمل المتكلمون القاعدة، في إثبات اشتراك علة الوجود كمصحح للرؤية بين الأعراض والجواهر، وفي هذا يقول في شرح المواقف: "في المصحح للرؤية: والعمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ والقاضي(٤) وأكثر أئمتنا وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض؛ فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود، وانتفائها عند العدم ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحققٍ حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز"(٥).

---

١. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٤٨.
٢. انظر: الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٦٢.
٣. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص٧٥.
٤. الشيخ في عرف المتكلمين هو الإمام الأشعري، والقاضي: أبو بكر الباقلاني.
٥. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٦١.

التطبيق الثالث: استعمل المتكلمون القاعدة في مبحث إثبات وحدانية الله تعالى وذلك بإبطال فرض إله آخر مع الله سبحانه وتعالى، وفي هذا يقول الإمام الرازي: "فلو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات، فإذا أراد كل واحد منهما تحريك جسم فتلك الحركة إما أن تقع بهما أو لا تقع بواحد منهما أو تقع بأحدهما دون الثاني والأول محال لأن الأثر مع المؤثر المستقل واجب الحصول ووجوب حصوله به يمنع من استناده إلى الثاني إذ لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان يلزم أن يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا إليهما وغنيا عنهما وهو محال وإما أن لا يقع بواحد منهما البتة؛ فهذا يقتضي كونهما عاجزين وأيضاً فامتناع وقوعه بهذا إنما يكون لأجل وقوعه بذلك وبالضد، فلو امتنع وقوعه بهما لوقع بهما معاً وهو محال، وإما أن يقع بواحد دون الثاني فهو أيضا محال لأنهما لما استويا في صلاحية الإيجاد كان وقوعه بأحدهما دون الثاني ترجيحاً من غير مرجح وهو محال"[1].

---

١. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص٨٠.

المطلب الثالث: قاعدة (كل ما يتسلسل لا يتحصل)

إن هذه القاعدة تُعدُ من القواعد المشهورة التي كثر استعمالها عند المتكلمين حتى تراها من مسلماتهم، وهي عبارة عن نتيجة لدليل مشهور عندهم يسمى ببطلان التسلسل، وقد ظهر استخدام دليل بطلان التسلسل عند المتكلمين في بحث إثبات وجود الله تعالى؛ فإن من أهم الأصول التي اعتمدوها في إثبات وجوده سبحانه هو البرهنة على "استحالة حوادث لا أول لها"[١]، ومفهوم الحوادث عندهم: "هي التي لها أول"[٢]،وإقامة هذا البرهان معتمد على قاعدة ما يتسلسل فلا يتحصل، واعتمدوا أدلة جمة في إبطال التسلسل، ولشهرته وقوة حجتهم في إثبات أن التسلسل محال، وكل ما أدى إليه محال؛ صار قاعدة عقلية تشارك في عدة بحوث كلامية، باعتبارها قاعدة عقلية مسلمة بينهم، وصار مقرراً عرفاً عندهم أن كل مسألة كلامية أدى بحثها والنظر فيها إلى التسلسل فهي باطلة أو أنها تحتاج إلى إعادة نظر على الأقل، وسأبحث هذه القاعدة من خلال أربعة محاور:

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى **(يتسلسل)** في اللغة والاصطلاح:

- يتسلسل **في اللغة**: "فعل ماض أصله "سلسل، تسلسل يتسلسل، تسلسلاً، فهو متسلسل، ومن معانيه: اتصال الشيء بالشيء، وشيء مسلسل متصل بعضه ببعض"[٣]، "وتسلسلت الأشياء: تعاقبت، تتابعت بترابط وتناسق والأعداد المتسلسلة: مجموعة أعداد تتوالى بحسب قاعدة معينة، وتسلسل الماء: جرى في حدور واتصال، بالتسلسل: بصورة متتابعة، وتسلسل الأفكار: تناسقها وترابطها"[٤].

- يتسلسل **في الاصطلاح**: هو عند المتكلمين: "توقف وجود الشيء على وجود أشياء غير متناهية"[٥]، أي إن العالم بما فيه تولد من عالم قبله، وهذا الذي قبله متولد عمن قبله وهكذا إلى ما لانهاية له في الأزل، وهنا نلاحظ أن المعنى الاصطلاحي للتسلسل له علاقة مع معناه اللغوي ففي الاصطلاح يظهر معنى التتابع والتعاقب والاتصال إذ إن قولهم: "توقف وجود الشيء على وجود أشياء.."[٦]، فيه معنى الترتب والتعاقب والتتابع كما لا يخفى، وهذا ركن أساسي ظاهر في اصطلاح التسلسل.

---

١. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٥.
٢. الجويني، الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص٢١٦.
٣. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص٣٤٣.
٤. عمر، الدكتور أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، ج٢، ص١٠٩٢، عالم الكتب.
٥. الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص١١٣.
٦. الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص١١٣.

وقال الظواهري في مفهوم التسلسل: "أن يتلاقى معروضا العلة والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين، إلى غير نهاية، بأن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا، هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل، وإذا كان في جانب المعلولات، فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية"(١)، فالتسلسل فيه معنى التتابع وترتب شيء على شيء آخر وهو على آخر وهكذا بلا توقف وانقطاع، وبصورة أخرى يمكن أن يقال: هو استناد معلول ممكن في وجوده إلى علة ممكنة مؤثرة، وهي إلى علة ممكنة أخرى وهلم جرا.

يمكن التمثيل على تعريفهم السابق ليتضح: بأن تفرض وجود موجود ما رمزه (أ) وهو آني مُشاهد، أوجده موجودٌ آخر قبله رمزه (ب) وهو أوجده موجود آخر قبله رمزه (ج) وتستمر السلسلة هكذا إلى مالا نهاية، وهنا يمكن أن نلاحظ الآتي:

أولاً: إن كل فرد من هذه السلسلة لا بد وأن يكون ممكن الوجود، بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة إليه، يرجح وجوده ممكن آخر.

ثانياً: من خلال التعريف نلاحظ أيضاً أن التسلسل يتصور ذهاباً من الآنيّ إلى موجده الذي قبله وهكذا إلى ما لانهاية، أو بأن تعكس إياباً حتى تصل إلى الموجود الآنيّ، وقد عبر في التعريف السابق عن هذه الحركة بطريق التنازل أي من الـ ما لا نهاية إلى الموجود الآنيّ.

معلول (آني)　　معلول　　معلول　　معلول

وبالمثال السابق: أ ←── ب ←── ج ←── د ←── ∞ ما لا بداية (في الأزل)

وبالمثال السابق: أ ──→ ب ──→ ج ──→ د ──→ ∞ ما لا بداية (في الأزل)

ثانياً: معنى **(لا يتحصل)** في اللغة والاصطلاح:

- يَتَحصَّل **في اللغة**: "مأخوذ من حصل والحاصل من كل شيء ما بقي وثبت وذَهَب ما سواه، حصل الشيء يحصل حصولاً، وقد حصلتُ الشيء تحصيلاً وحاصِلُ الشيءِ ومحصوله بقيته، وتحصَّل الشيء تجمَّع وثبت وحصَّلت الأمر حققته وأبنته"(٢)، و"تحصَّل الشَّيء: تجمع وثبت، تقول:

---

١. الظواهري، محمد الحسيني (٢٠٠٩م)، التحقيق التام في علم الكلام، ط١، ص٤٨، دار البصائر، القاهرة. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٤.
٢. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص١٥٣.

كلامٌ يحصّل المحبّة: أي يوحي بها وتحصل على الشيء: حصل عليه، أدركه وناله وتحصل من الأمر كذا: نتج عنه، نشأ وتولّد"(١).

- يتحصَّل **في الاصطلاح**: لا يوجد في اصطلاح المتكلمين مفهوم خاص للحصول، ولكن من سياق كلامهم يفهم أنه لا يتعدى المعنى اللغوي، أي إن ما فُرض متسلسلاً إلى ما لا نهاية لا يمكن أن يكون واقعاً أبداً بمعنى أنه من المحال العقلي، والمستحيل كما لا يخفى هو "ما لا يتصور في العقل وجوده"(٢)؛ فهو لا يعقل البتة إلا في حيز الوهم والفرض الساذج.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

كل ما يتسلسل لا يتحصل، قضية تجتمع فيها أركان القاعدة من الموضوع والمحمول والنسبة؛ فموضوعها: التسلسل وأفراد التسلسل تكمن في الصور التي يفرضها العقل من ترتب شيء على شيء إلى ما لانهاية، ومحمولها: لا يتحصل، والنسبة سلب الحكم عن أفراد الموضوع وهو هنا سلب الحصول أو الوقوع، ولا شك أن هذه القاعدة شاملة عامة فسورها كلي تصدق نسبة الحمل السلبي فيها على كل فرد تصور العقل وجوده؛ فكل ما فرضه الذهن في حيز الوهم أمراً متسلسلاً ولا نهاية له، يقطع العقل ببطلانه وعدم حصوله.

ذكر الإمام الجويني ببيان مجمل للقاعدة، فقال: "إن ما لا نهاية له، لا عدد يحصره، ولا مبلغ يضبطه، ويستحيل بضرورة العقل قطعاً أن تمضي الآحاد على إثر الآحاد توالياً وتعاقباً، ثم يفضي ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له، فهذا معلوم بطلانه، مدرك فساده بديهة"(٣).

- إذن فالإنسان إذا أرخى بصره في هذا الكون متأملاً يلاحظ أن الموجودات من حوله تنتقل وتتغير من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم، يقطع تماماً أن هذا التغير ورائه مُغيرٌ، وهذا التغير والأثر الذي يشعر به الإنسان لا بد وأن يكون له مؤثر قهره بقدرته عليه، فنقله من حالة إلى حاله، والسؤال الذي ينقدح في الذهن هنا: من الذي غير؟ ومن الذي أثر؟ ومن الذي أبدع وصنع وأحكم؟ ومن هنا تظهر بعض الاحتمالات التي تَطرُقُ العَقلَ ليُسلط عليها معاول خبرته وملكاته؛ فيحللها ويختبرها وينظرها؛ ومن بين هذه الاحتمالات التي تزاحم مثيلاتها هو أن ما شاهدته من حولك ناتج عن علة أثرت فيه فغيرته، وإلى هذا الحد لا إشكال، فإن سألته وهذه العلة إما أن توجد بفعل مؤثر أو لا؟ فإذا كان الجواب: بأن هذه العلة مستقلة بذاتها ولا تتأثر بغيرها فهي قديمة فاعلة، صدق العقل

١. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج١، ص٥٠٨.
٢. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٤٤.
٣. الجويني، الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص٢١٥.

وقطع، أما إن كان الجواب: هو علة أخرى هي التي أوجدت العلة الثانية، توجه السؤال مرة أخرى حول هذه العلة الثانية من الذي أوجدها؟ فإذا استمر الجواب بأن العلة الثانية أوجدتها علة ثالثة وهي أوجدتها رابعة وهكذا إلى ما لا نهاية، جاءت هذه القاعدة لتقول:

كل ما يتسلسل لا يتحصل (مقدمة قياس كبرى)

ودوام علة الوجود وانبثاقها عن علة أخرى إلى ما لا نهاية له فهو تسلسل (مقدمة قياس صغرى)، فالنتيجة بعد حذف الحد الوسط إذن هو أن هذا الفرض– وهو دوام تولد العلة المؤثرة عن علة أخرى قبلها وهكذا إلى ما لا نهاية له- لا يتحصل أبداً.

وفي عبارة الإمام الجويني: "أن تمضي الآحاد على إثر الآحاد توالياً وتعاقباً، ثم يفضي ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له، فهذا معلوم بطلانه، مدرك فساده بديهة"[١]، سؤالٌ: وهو أن كلامه محصور فيما مضى من الآحاد، فما بال التسلسل في المستقبل، مستثنىً من القاعدة؟

الجواب: أن القاعدة قاطعة في استحالة ما مضى من الحوادث المتوالية والمتعاقبة إلى ما لا نهاية له في الأزل بخلاف المستقبل، وذلك لأمرين:

أولاً: إن تطبيق القاعدة صادق على ما وجد وتحقق في خارج الذهن وهذا واقع فيما مضى من الموجودات، أما ما قدرت وجوده في المستقبل فهو في حيز الفرض الذهني وحسب، فصِدق القاعدة متحقق مع فرض وجودها، وهذا الفرض متحقق في الماضي لأنه غيب لا يدرك بالحس والمشاهدة، بينما المستقبل غيب، والذي تراه من الموجودات فهو على سبيل التعاقب والانقضاء، بمعنى ما يوجد سينقضي ويأت غيره، ولقد ساق الإمام الجويني مثالين للتفريق بين السلسلتين فقال: "مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً؛ فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً"[٢].

ولو تأملت المثال وخاطبت به نفسك تجد من البديهي أنه لا يريد إعطائه شيئاً البتة، أما المثال الثاني الذي يسوقه مثالاً للسلسلة في المستقبل، فيقول: "أن يقول القائل: لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً؛ فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط"[٣]، بينما نجد في هذا المثال سهولة قبوله في العقل بلا إشكال، الخلاصة إذن في أن قاعدة بطلان

---

١. الجويني، الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص٢١٥.
٢. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٦.
٣. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٦.

التسلسل تتحقق في موجود حدث وانقضى، ففيه صورة التسلسل الباطل متحققة، ولا إشكال فيما قدره العقل واقعاً في المستقبل إذ مفهوم التسلسل لا يصدق عليه خارجاً فلا إشكال.

ثانياً: يمكن القول بصورة أخرى: إن ما تفرضه من الحوادث التي لا نهاية لها في الماضي، عدد غير محدود، وهذا الوجود الذي تعقله وتدركه محصور ومحدود، ولا يعقل وجود ما هو غير محدود في ما هو محدود دفعة واحدة، وهذا لا يتحقق فيما لا يزال إذ الموجودات تحصل على سبيل التوارد والتتابع بحيث ينقضي الأول ويزول ثم يوجد بعده واحد آخر، وهذا معقول لا إشكال فيه.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

<u>أولاً: حجية القاعدة:</u>

اتفق المتكلمون على بطلان التسلسل وأنه محال، وأن ما يؤدي إلى المحال محال أيضاً، وقالوا: "باستحالة حوادث لا أول لها"[١] وفي إثبات دعواهم باستحالة حوادث لا أول لها إثبات للقاعدة، كما سيتضح من خلال عرض الأدلة أن مفهوم التسلسل هو القول بحوادث لا أول لها، قال الإمام الجويني: "إن الجمع بين نفي النهاية والمصير إلى التناهي تناقض لا ينكره لبيب"[٢]، يفهم من كلام الإمام الجويني أنه بنى دليل المتكلمين على البداهة القاطعة باستحالة الجمع بين المتناقضين، ووجهة الدلالة هنا أن ما فرض أنه لا يتناهى هو في حقيقته متناهي، إذ الحادث هو الذي له أول في وجوده أي أنه متناهي وله بداية قبلها كان عدماً، فكيف من هذا حاله تفرض أنه لا يتناهى، هذا جمع بين النقيضين وهو محال عقلي، ويلزم عليه أيضاً قلب حقيقة الحادث وهذا محال أيضاً، فثبت استحالة فرض حوادث لا أول لها، وصحة القاعدة وهي أن ما يتسلسل لا يتحصل، وقد ذكر الإمام الغزالي محالات ثلاثة تبطل بفرض التسلسل في الأزل وفرض حوادث لا أول لها، يمكن الرجوع إليها[٣].

<u>ثانياً: نقد منكرها:</u>

لقد سلك المتكلمون طرقاً عدة في إبطال التسلسل والرد على القائلين بقدم الحوادث، ومن أشهر الأدلة على بطلان التسلسل ما عرف عند المتكلمين ببرهان التطبيق، قال الإمام السعد: "وعليه التعويل"[٤]، وبيان برهان التطبيق: "بأن تفرض سلسلة لا نهاية لها تقابل سلسلة الخصم، إلا أن

---

١. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٥.
٢. الجويني، الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص٢١٥.
٣. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٨- ٢٩.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧.

السلسلة التي فرضتها تنقص عن سلسلته بفرد واحد، ثم تأخذ بتطبيق السلسلتين بحيث تجعل كل فرد منهما بإزاء الآخر، ستنتهي عند احتمالين لا ثالث لهما:

الأول: إما التساوي بين السلسلة المفروضة وسلسلة الخصم، وهذا بيّن البطلان للزوم التساوي بين الزائدة والناقصة.

والثاني: فرض التفاوت، وذلك بأن يسلم الخصم التفاوت بالفرد المفترض وهو متناهي فيلزم تناهي الزائدة بفرد واحد بالضرورة، إذ الزائد على المتناهي بقدر متناهي متناه"[١] وببطلان الاحتمالين، بطل ما ينتج عنهما وهو القول بالتسلسل ويلزم صحة القاعدة بأن ما تسلسل لا يتحصل.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن قاعدة بطلان التسلسل من القواعد العامة التي استعملها المتكلمون في أبواب عدة من علم الكلام، وسأذكر تطبيقين على ذلك:

التطبيق الأول: في البرهان على أن الله تعالى قديم لا افتتاح لوجوده، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "وبرهانه أنه لو كان حادثاً ولم يكن قديماً لافتقر هو أيضاً إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية وما تسلسل لم يتحصل"[٢].

التطبيق الثاني: في البرهنة على أن العلم المؤلف من تصورات وتصديقات، ليست كلها كسبية، فمنها ما هو كسبي ومنها ما هو بديهي، وفي هذا يقول الإمام الرازي: "لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية إذ لو كانت بأسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أخر ولزم منه التسلسل أو الدور وهما محالان"[٣].

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧-١٦٨، بتصرف.
٢. الغزالي، قواعد العقائد، مصدر سابق، ص١٥٦.
٣. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص٢٢.

المطلب الرابع: قاعدة (بطلان الدور)

إن قاعدة بطلان الدور من القواعد الأساسية في علم الكلام، والتي تعد من مبادئه الأولى، التي يُبنى عليها تصحيح المسار في البرهنة على صحة قياسٍ يُستفاد من خلاله عقيدةً من العقائد، إذ إن القياس العقدي إذا رُكب فلزم عنه ما يؤدي إلى الدور بَطلَ، لما أن الدور محال وباطل، وما أدى إلى المحال فهو محال، ولعل القائل بالدور حاول الفرار أصلاً من الالتزام بلوازم التسلسل الباطلة، فوقع بما هو أشدّ؛ فقال مثلاً: إذا لزم عن القول: بتسلسل العلل في الماضي محالٌ عقليٌ، فلم لا يكون العالم قد أوجد نفسه من نفسه؟ أو أن العلة التي بطلل تَسَلسُلها إلى ما لا نهاية له، بأنها معلولة عن العلة الآنية؛ فعوضاً عن تسلسل العلل ومعلولاتها في الأزل، يعودون بالعلة الأخيرة ليجعلون منها معلولة عن العلة الآنية، ظناً منه الفرار بعقيدة الإلحاد من القول بالتسلسل إلى الدور ولكن هيهات، إذ إنه فر من الكل إلى ضمنه، ولبيان هذه القاعدة سأبحثها في أربعة محاور:

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: **(البطلان)** في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة**: "فأصله بطل: الباء والطاء واللام أصل واحد، وهو ذهاب الشيء وقلة مكثه ولبثه، يقال: بطل الشيء يبطل بطلاً وبطولاً، وسمي الشيطان الباطل لأنه لا حقيقة لأفعاله، وكل شيءٍ منه فلا مرجوع له ولا معول عليه"(١).

قال في لسان العرب: "(بطل) بطل الشيء يبطل بطلاً وبطولاً وبطلاناً ذهب ضياعاً وخسراً فهو باطل وأبطله هو، ويقال ذهب دمه بطلاً أي هدراً وبطل في حديثه بطالة وأبطل هزل والاسم البطل والباطل نقيض الحق"(٢).

البطلان في اصطلاح المتكلمين: من خلال تتبع المتكلمين في سياقاتهم نجد أن استعمالهم لكلمة البطلان أو اشتقاقاتها كثيرة متعددة، لما أن هذا العلم قائم على سبر الآراء والنظر فيها ومناقشتها، واستبعاد كل احتمال قد تكمن فيه شبة ما، ويستعملون البطلان بما يفيد التفنيد، أو للدلالة على امتناع هذا الأمر، واستحالته، ومن هذا على سبيل المثال، ما ورد في مناقشة الإمام السعد للسوفسطائية حين قال: "فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فإما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٨.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص٥٦.

وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم"[١]؛ فاستعمل كلمة بطلان بما يفيد معنى تفنيد وفساد وانتفاء مذهب الخصم.

ثانياً: **(الدور)** في اللغة والاصطلاح:

الدور **في اللغة**: "الدال والواو والراء أصل واحد يدل على إحداق الشيء بالشيء من حواليه، يقال: دار يدور دوراناً، والدواري: الدهر؛ لأنه يدور بالناس أحوالاً، قال: والدهر بالإنسان دواري، والدّوار، مثقل ومخفف: حجر كان يؤخذ من الحرم إلى ناحية ويطاف به، ويقولون: هو من جوار الكعبة التي يطاف بها، وهو قوله: كما دار النساء على الدوار"[٢].

قال في التعاريف: "الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه ومنه قول الفقهاء دارت المسألة"[٣].

الدور **في اصطلاح المتكلمين**: "هو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها"[٤]، وقال اللقاني في حقيقة الدور: هو "توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو بمراتب"[٥]، وهنا نلاحظ من خلال تعريف الدور أموراً منها:

يفهم من اصطلاحهم للدور، أنه توقف أمرٍ ما في وجوده على أمرٍ آخر وهذا الأخير وجوده متوقف على الأول فتتكون حلقة، كل فرد من أفرادها صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، كأن تقول: وأنت تحرك خاتماً في إصبعك، حركة الخاتم سببها حركة الإصبع، وحركة الإصبع سببها حركة اليد، فإن جعلت حركة اليد سببُها حركة الخاتم، وحركة الخاتم سببها حركة الإصبع مرة أخرى سُمي هذا بالدور في اصطلاح المتكلمين.

الأمر الثاني: بيان المقصود بالواسطة أو بدونها في عجز تعريف المواقف سابقاً: "بواسطة أو دونها"[٦].

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٣٠.
٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٢، ص٣١١.
٣. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مصدر سابق، ص١٦٧.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٤٤٤.
٥. اللقاني، برهان الدين إبراهيم (٢٠١٦م)، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (تحقيق عبد المنان الإدريسي)، ط١، ج١، ص١٦٨، دار النور المبين، عمان.
٦. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٤٤٤.

إن الدور الباطل عند المتكلمين قسمان:

القسم الأول: الدور المصرح، وهو: "ما كان التوقف فيه بمرتبة أي بواسطة واحدة كما إذا فرضنا أن زيداً أوجد عمراً، وعمراً أوجد زيداً؛ فإن عمراً قد توسط بين زيد أولاً ونفسه ثانياً، وسمي مصرحاً لظهور التوقف فيه بمجرد النظر"(١).

وقد يتحقق هذا النوع من الدور بصورتين، الصورة الأولى: أن يحصل الدور مباشرة بين العلة ومعلولها، وذلك بأن تكون العلة هي نفس المعلول كفرض أن يوجد العالم من نفسه بنفسه، دون علة أخرى خارجة عن ذاته، فتجري العلة والمعلولية بينه وبين نفسه على التناوب؛ وعلى هذا؛ فإن العالم حتى يُوجَد ينبغي أن يكون موجوداً فيتقدم وجوده على وجود نفسه حتى يوجد نفسه، فيكون العالم هو الصانع والمصنوع معاً وهو الأثر والمؤثر معاً، وهذا لا شك في بطلانه، ولما كان الصانع هو العالم والمصنوع هو العالم سميَ دورٌ بلا واسطة أي بين الصانع والمصنوع بمعنى آخر لا يتوقف وجود العالم على غير نفسه.

والصورة الثانية لهذا النوع أيضاً: هي أن يكون ثمة واسطة واحدة بين العلة ونفسها، وتتوقف العلة في إيجاد نفسها عليها، ومن الأمثلة على هذه الصورة أن تتسائل عن السبب الذي أوجد أشعة الشمس؟ فيقال: هي الشمس. ثم تتسائل عن وجود الشمس؟ فيقال: أشعتها؛ فإننا نلاحظ أن أشعة الشمس الأولى هي التي أوجدت نفسها في نهاية المطاف ولكن بعد أن تسببت في وجود واسطة بين الجولتين وهي الشمس، كالمثال المذكور في التعريف من قبل في هذه الصورة أيضاً، فأن تقول: زيدٌ هو الذي أوجد عمراً، وعمر هو الذي أوجد زيداً، وهكذا فإنك نجد أن سبب وجود زيد هو نفسه لكن بواسطة وجود عمر، فهذا دور مصرح وهو باطل لتوقف وجود الشيء على نفسه، بأن يكون نفس زيد هو العلة وهو المعلول لنفسه وهذا محال، أو أن يكون متقدماً على نفسه ومتأخراً عليها في نفس الوقت وهذا محال.

القسم الثاني: للدور الباطل عند المتكلمين، هو الدور المضمر، وهو: "ما كان التوقف فيه بمرتبتين فأكثر كتوقف وجود زيد على عمرو، وعمرو على بكر، وبكر على زيد، وسمي مضمراً لخفائه بالنسبة للمصرح"(٢).

لا نجد فرقاً بين الدور المضمر والمصرح سوى تعدد الوسائط، فكلما زادت الوسائط كان هذا الدور مضمراً، وأظن أن قلة الوسائط تظهر صورة الدور بشكل أوضح لهذا كلما كثرت الوسائط بين العلة

---

١. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٢.
٢. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٢.

ومعلولها كان الدور أخفى وأضمر ومن هنا سمي هذا الدور بالمضمر، ومثاله أن تقول: "أول ماءٍ وجد في الأرض هو من السحاب، وأول سحاب وجد هو من بخار الماء في الجو، وأول بخار للماء في الجو وجد هو من الماء الذي وجد في الأرض، وهذا كلام فيه دور مرفوض بالبداهة العقلية، ولكن هذا الدور تعددت فيه الواسطة، فإذا انتقلنا من الماء المتوقف وجوده على السحاب، ثم من السحاب المتوقف وجوده على البخار، ثم من البخار المتوقف وجوده على الماء، وجدنا أنفسنا أمام توقف وجود الماء على نفسه، وتوقف وجود البخار على نفسه، وتوقف وجود السحاب على نفسه، بعد أن دار التوقف على واسطة من عنصرين آخرين، وانتهى إلى التناقض المرفوض بالبداهة العقلية، إذ فيه إثبات وجود الشيء قبل أن يكون موجوداً ليكون علة لوجود أمرٍ ثان، والثاني علة لوجود أمرٍ ثالث، والثالث علة لوجود الأمر الأول، إذن فالأول علة لنفسه بعد دورة مرت على عنصرين آخرين"[١].

وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضاً للمعلولية ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنتين وبمراتب إن كانت فوق الاثنتين وإلا فهو التسلسل.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن قاعدة بطلان الدور، تتكون من ركنين أساسيين يشكلان قضية، تصدق على جزئيات كثيرة، موضوعها الأساسي هو: الدور، ومفردات الموضوع كل ما يُفرَض في الذهن من صور يتوهم فيها الدور، ومحمولها: بطلان، وفي نسبة البطلان والامتناع إلى صور الدور ومفرداته حكم، هذا من ناحية أركان القاعدة وأجزائها، أما لو التفت إلى تركيبها سنجد أن الحكم ببطلان الدور، هو حكم باستحالته، وقد مر في (قاعدة الرجحان بلا مرجح محال)[٢] أن المستحيل ما لا يقبله العقل ولا يصدق به؛ فهو من المستحيلات العقلية، وقد ذهب المتكلمون إلى القول بضرورة بطلان الدور وبداهته[٣]، ويقصد بالبداهة هو أن العقل يدرك حكم المسألة من غير سبق نظر أو تأمل، يعني بمجرد إدراك مفرداتها، حكم العقل على النسبة الواقعة بين هذه المفردات، أو أن غاية أمره أن ينبه إليه العقل تنبيها؛ وقد عرفوا الأمر البديهي بأنه: "كل قضية يكون حكم العقل فيها بثبوت المحمول للموضوع، بعد تصورهما بواسطة قياس مركوز في طبيعة الإنسان لا يغيب عن ذهنه"[٤]، ومن

---

١. الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، مصدر سابق، ص٣٢٥.
٢. انظر: ص١٠٠ من هذه الأطروحة.
٣. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٤.
٤. عبد الحميد، محمد محي الدين، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، ص٩٨، دار البيروتي.

الأمثلة عليه حكمك ببدهية الدور؛ فما إن تتصور مفهوم الدور نجد نفسك تحكم ببطلانه واستحالته بالبداهة.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

اتفق متكلمو أهل السنة على القطع بقاعدة بطلان الدور، وجعلوا حجيتها بديهية، معقولة بمجرد إدراك مفرداتها، قال الإمام السعد: "أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة"(١)، ووجه الاستلزام مثاله: لو فرض شخص ما: أن زيداً أوجد عمراً، فلا شك أن زيداً متقدم في وجوده على عمر، لأنه السبب في وجوده، وإن كان الذي أوجد زيداً هو عمرُ نفسُه، لكان عمر متقدم في وجوده على زيد؛ فيصير زيدٌ المتقدم على عمر، متقدم على من تقدم عليه عمر وهو زيدٌ أيضاً فيكن زيدٌ متقدم على نفسه ومتأخرٌ عن نفسه وهذا فاسد بين البطلان.

قال الإمام السعد: "وجه الاستلزام: أن الشيء إذا كان علة لآخر كان متقدماً عليه، وإذا كان الآخر علة له كان متقدماً عليه، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدمُ على ذلك الشيء فيكن الشيء متقدماً على نفسه ويلزمه كون الشيء متأخراً عن نفسه وهو معنى احتياجه إلى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة"(٢)، وأن يكون الشيء متقدماً ولا متقدم، ومتأخراً ولا متأخر؛ فكل ذلك محال وباطل عقلاً، لما فيه جمع بين النقيضين.

ثانياً: نقد منكرها:

أورد المتكلمون شُبَهاً قد ترد على دليل بطلان الدور سأقتصر على شبهة منها:

قال السمرقندي: "اتفقت الآراء على أن الماهية من حيث هي جاز أن تكون علة لشيء، فلم لا يجوز أن تكون ماهية أحدهما علة لوجود الآخر، ووجود الآخر علة لوجوده؟ وحينئذ لا يلزم توقف الشيء على نفسه، ولا تقدمه"(٣).

زعم الخصم: بأن ماهية زيد مثلاً علة لوجود عمر، ووجود عمر علة لوجود زيد، وبهذا الأمر حاولوا الانفكاك عن أن يكون الشيء علة لنفسه، أو أن يتقدمها.

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج١، ص٧٧.
٣. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص١٤١-١٤٢.

وأجاب المتكلمون عن هذا بأمرين:

أولاً: قالوا: "حينئذ لا يكون دوراً"[١]، وهذا بيّن إذ إن من تمام مفهوم الدور أن يكون الشيء علة لنفسه أو أنه متوقف في وجود عليه.

ثانياً: "ويعود المحذور أيضاً"[٢]، بالنظر إلى مقدمة الخصم وهو قولهم "اتفقت الآراء على أن الماهية من حيث هي جاز أن تكون علة لشيء" إن هذا الفرض يلزم عليه الدور أيضاً، وبيانه: "إذ لو كانت الماهية علة؛ فما لم تتحقق لا يتحقق معلولها، وهي لا تتحقق إلا بعد الوجود، لما عرفت أنها قبل الوجود غير متقررة"[٣]، فالماهية وهي "ما به الشيء هو هو"[٤] ينتزعها الذهن من الوجود الخارجي، بمعنى أن الإنسان بعد وجود أشخاصه يجرد العقل مفهوم الإنسان عن شخوصه؛ فيتصور ماهيته بعد ذلك، فإن كانت علة للوجود الذي هو علة للماهية، تحقق مفهوم الدور فلزمهم ما حاولوا الفرار منه.

المحور الرابع: القاعدة وتطبيقاتها:

إن قاعدة بطلان الدور من القواعد العامة التي استعملها المتكلمون في أبواب عديدة من العقيدة وعلم الكلام، وسأقتصر في هذا المحور على ذكر ثلاثة تطبيقات لهذه القاعدة:

التطبيق الأول: إن أبرز ما استعمل المتكلمون قاعدة بطلان الدور في إثبات وجود الله تعالى، والأصول التي تبنى عليها هذه المسألة، كإثبات حدوث الأعراض؛ فلا يخفى أن المتكلمين جعلوا من إثبات حدوث الأعراض سبيلاً لإثبات حدوث الأجرام وهي خطوة كبيرة لإثبات حدوث العالم المؤلف منهما، وممن استعمل بطلان الدور في إثبات حدوث الأعراض صاحب شرح المواقف؛ فقال: "..إمكان الأعراض وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل بما له من الصفات جائر، فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب"[٥].

التطبيق الثاني: استعملت قاعدة بطلان الدور في البرهنة على صحة تركب الدليل النقلي من العقليات وعدم خلوه عنها، وممن قال ذلك الإمام السعد: "(والدليل): قد يقسم إلى العقلي والنقلي وقد يقسم

١. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص١٤٢.
٢. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص١٤٢.
٣. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص١٤٢.
٤. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٥. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٨، بتصرف.

إليهما وإلى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم أن المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقلياً وهو باطل إذ لو لم تنته سلسلة صدق المخبرين إلى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور أو التسلسل"[١].

التطبيق الثالث: استخدام قاعدة بطلان الدور في تنزيه أفعال الله تعالى عن الأغراض، وممن استعمل هذه القاعدة الإمام الرازي في تفسيره الكبير، حيث أدرج في تفسير قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾(البقرة:١٤٢) سؤالاً عن الحكمة أولاً في تعيين القبلة؟ ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة إلى جهة؟ "قلنا: أما المسألة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة، أما أهل السنة فإنهم يقولون: لا يجب تعليل أحكام الله تعالى ألبتة، واحتجوا عليه بوجوه.. وثالثها: أنه تعالى إن فعل فعلاً لغرض فذلك الغرض وإن كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال، وإن كان محدثاً توقف إحداثه على غرض آخر، ولزم الدور أو التسلسل وهو محال"[٢].

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٥٢.
٢. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٤، ص٨٠-٨١، بتصرف.

المطلب الخامس: قاعدة (كلٌ ما ثبت قدمه استحال عدمه)

تعدّ هذه القاعدة من القواعد المجمع عليها في كتب الكلام، وتتفرع عليها مسائل عقدية تنتظم جميعها في إثبات الديمومة والبقاء للذات الإلهية وما قام بها من صفات، وفي نفي بعض ما لا يليق به من النقائص سبحانه وتعالى.

وتأتي هذه القاعدة تالية لتقرُّر وجوب الوجود له تعالى، وحاكمة بأنَّ الموجود الذي ليس له أوّل لا يجوز أن يكون له آخر، وأنَّ ما لم يتناه وجوده في الماضي لا يتناهى في الحاضر ولا المستقبل.

وسأشرع في بيان هذه القاعدة وتقريرها من خلال أربعة محاور:

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: ثبت، في اللغة والاصطلاح:

"مر سابقاً في قاعدة حقائق الأشياء ثابتة: أن الثبوت في اللغة يفيد معنى الدوام والاستقرار والتمكن،

ففي اللغة: بمعنى دام، قال ابن فارس: "الثاء والباء والتاء كلمة واحدة، وهي دوام الشيء، يقال: ثبت ثباتا وثبوتاً"[١]، فالثبوت مطلق الدوام، ويراد به هنا أيضاً الدوام مع عدم الانفكاك والمفارقة.

وفي الاصطلاح: الثبوت بمعنى الوجود والتمكن والتحقق كما نُقل سابقاً عن الإمام السعد[٢].

ثانياً: القدم في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: السبق، قال ابن فارس: "قدم: القاف والدال والميم أصل صحيح يدل على سبق ورعف، ثم يفرع منه ما يقاربه، يقولون: القدم خلاف الحدوث، ويقال شيء قديم إذا كان زمانه سالفاً"[٣].

وأما **في الاصطلاح عند المتكلمين** فهو: "الذي لا أول لوجوده"[٤]، ولكن اختلف في المتصف بالقدم، هل من شرطه أن يكون وجودياً أم لا؟ وهل يشترط فيه القيام بنفسه أم لا؟ أقوال تتلخص فيما يلي:

القول الأول: ذهب فريق إلى أن القديم لا يطلق إلا على الموجود القائم بنفسه، ووفق هذا الرأي لا يتصف بالقدم إلا الذات الواجب الوجود.

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٣٩٩.
٢. انظر: ص٩١ من هذه الأطروحة.
٣. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٦٥.
٤. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٨.

القول الثاني: وذهب فريق آخر إلى أن القدم يطلق على الموجود سواء كان ذاتاً أم صفة، ووفق رأي هؤلاء يتصف البقاء كل من ذات الله تعالى وصفاته الوجودية.

القول الثالث: ذهب بعضهم إلى أن القديم يرادف الأزليّ، فيطلق على كل ما لا أوّل له، سواء كان وجودياً أم لا، قائماً بنفسه أو لا، ووفق هذا الرأي يتصف بالقدم ذات الباري تعالى وصفاته الوجودية والسلبية، بل الأمور الاعتبارية العدمية تتصف كذلك بالقدم(١).

ثالثاً: **استحالة العدم:**

معناها امتناع طروّ العدم، وهي تساوي معنى البقاء، وهو معنى ظاهر، ومفهوم الاستحالة قد مرّ شرحه في قاعدة الرجحان(٢).

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

تعدّ هذه القاعدة من القواعد اللازمة للقواعد العقلية المتعلقة بوجوب الوجود، إذ إنَّ وجوب وجود ذاتٍ ما يقضي بنفي احتمالية سبق العدم عليها، وإلا لم يكن واجب الوجود، ووفق هذا تقول هذه القاعدة: إن كل شيء يثبت أنه لم يكن له أوّل لوجوده، فلا يمكن أن يكون لوجوده آخر أيضاً، فثبوت القدم مستلزم لثبوت الدوام الأبدي، وهو البقاء، ويعبر عن هذه القاعدة أيضاً بأن تقول: كل قديم باقٍ.

وموضوع هذه القاعدة: كل ما ثبت قدمه (أو كل قديم)، وتحت هذا الموضوع أفراده وفق الخلاف الذي مرّ ذكره، أي إما الموجود مطلقا ذاتاً أو صفة، وإما الموجود بشرط كونه ذاتاً، وإما كل أمر لا أولّ له، ذاتا أو غير ذات، فلا يندرج القدم الزماني في هذه القاعدة.

ومحمول هذه القاعدة: استحال عدمه (أو: باقٍ)، والنسبة بين طرفي هذه القاعدة ثبوتية، إذ حكم فيه بثبوت استحالة العدم أو بثبوت البقاء لكل من يثبت له القدم.

وتستلزم هذه القاعدة صدق عكسها، وهو أنّ ما جاز عدمه امتنع قدمه(٣).

١. انظر: الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٤٤-١٤٥.
٢. انظر: ص١٠٠ من هذه الأطروحة.
٣. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٦٩.

المحور الثالث: حجيَّة القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

اتفق العقلاء على الاحتجاج بهذه القاعدة[١]، إذ من البيّن أن هذه القاعدة تتقرر بصورة منطقية بعد تقرر وجوب الوجود وتعد من لوزامه الذاتية، وذلك لأن الوجود إذا كان واجباً لم يمكن طريان العدم عليه، فيجب إذن أن يمتنع وقوفه عند غاية كما امتنع أن يكون له بداية، وإذا قدّر مقدّر طريان العدم عليه يكون بذلك قد نقض وجوب الوجود، لأن وجوب الوجود يعني ثبوت الوجود للذات، وما كان واجباً لذاته لا يقبل العدم ألبتة.

غير أن بعضهم ذهب إلى أنها من النظريات البرهانية اليقينية التي تنتهي بالنظر البسيط إلى الضروريات، "وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب؛ فإنَّه طارئ بعد استمرار الوجود في القدم، وقد ذكرنا أنَّ كل طارئ فلا بُدَّ له من سبب من حيث إنَّه طارئ لا من حيث إنَّه موجود"[٢]، وهذا العدم الطارئ على ما فرض قدمه يقضي بوجود مرجح رجَّح عدمه على وجوده، "وذلك المرجّح إما فاعل يعدم بالقدرة، أو ضدٌ، أو انقطاعُ شرط من شروط الوجود"[٣].

فهذه ثلاثة احتمالات يذكرها الإمام الغزالي في المرجّح لانعدام القديم، ثم أبطل كل واحد منها، بما حاصله:

الاحتمال الأول: وهو أن يكون المرجّح فاعلاً يخلق العدم بقدرته- باطل لأن العدم لا يجوز أن يكون أثراً من آثار القدرة، وذلك لأن أثر القدرة يجب أن يكون شيئاً وجودياً، فما كان شيئاً وجودياً جاز أن يصدر عن القدرة، "والعدم ليس بشيء، فيستحيل أن يكون فعلاً واقعاً بأثر القدرة؛ فإنَّا نقول: فاعل العدم هل فعل شيئاً؟ فإن قيل: نعم، كان محالاً، لأن النفي ليس بشيء"[٤].

الاحتمال الثاني: وهو- أن يعدمه ضدٌ له - باطل أيضاً، "لأن الضد إن فرض حادثاً اندفع وجوده بمضادَّة القديم، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم"[٥]، وإن فرض هذا الضدّ قديماً فيلزم أن يكون "موجوداً معه في القدم ولم يعدمه"[٦]، وذلك محال أصلاً، لاستحالة اجتماع الضدين.

---

١. البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص١٠٨، وذكر أن الاتفاق نقله العكاري في شرح كبرى السنوسي.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٠-٣١.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣١.
٤. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣١.
٥. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣١.
٦. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣١.

الاحتمال الثالث: وهو- يكون قد عدم بانعدام شرط من شرائط وجوده– باطل كذلك؛ لأن الشرط إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً، فإن كان قديماً فيلزم المحال وهو أن ينعدم واجب الوجود، "وإن كان حادثاً استحال أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث"[١]، فظهر بطلان هذا الاحتمال كأمثاله.

وإذا بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة ثبت استحالة طروّ العدم على ما ثبت قدمه، هذا هو برهان هذه القاعدة.

ثانياً: نقد منكرها:

مع وضوح هذه القاعدة وتسليمها وتوسع المتكلمين في تطبيقاتها، إلا أنه وردت بعض الاعتراضات على كلية هذه القاعدة، أذكر اعتراضاً منها:

أن عدمنا وعدم العالم ثابت في الأزل، فيكون أزلياً قديماً بناءً على القول بالترادف، ولكن عدمنا لم يتصف بالبقاء، "فهو كعدم المستحيل، فلِم جاز انقطاعه بوجودنا فيما لا يزال"[٢].

وسأجيب عنه بجوابين:

الأوّل: أن المراد بالقديم في قوله: "كل قديم باق"[٣] ما لا يرادف الأزليّ، بل المختص بالوجوديّ سواء كان ذاتاً أم صفة، فيندفع الإشكال من أصله، لأنه مبني على القول بمرادفة القديم للأزلي، فلا تندرج الأعدام الأزلية تحت لفظ (القديم) أو عبارة: (ما ثبت قدمه).

الثاني: أن عدمنا الأزلي لم ينقطع، وذلك لأن وجودنا لم يحصل في الأزل حتى يقال: إنه قطعه، بل حصل فيما لا يزال وهو الزمان الحادث، وحصول الوجود في ما لا يزال لا يستلزم انقطاع العدم في الأزل، فـ "الإيراد من أصله مدفوع" كما قاله الفهري[٤].

وهذا الجواب مبني على أن الأزلي لا ينقطع إلا بزواله في الأزل، أما زواله في ما لا يزال فلا يؤثر في انقطاعه، وهو أمر مشكل، وذلك لأن هذه القاعدة وهي: (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه)، تساوي قولنا: (كل قديم باق)، وحيث ثبت للقديم البقاء، وهو استمرار الثبوت لحوق العدم فيؤثر العدم الحاصل في ما لا يزال في انقطاع القديم والأزلي.

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣١.
٢. البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص ١٠٨.
٣. البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص ١٠٩.
٤. انظر: البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص ١٠٨.

ولأجل هذا يبدو أن الجواب الأول أظهر، كما يجدر التنبيه إلى أنّ ثمة فرقاً بين عدمنا وعدم المستحيل كالشريك، مع أن كلا منهما عدم واجب في الأزل، وهو أن "وجوب عدمنا مقيَّد بالأزل"[١]، وأما في ما لا يزال فهو ممكن، "وأما المستحيل فواجب على الإطلاق"[٢].

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

للمتكلمين اعتماد كبير على هذه القاعدة في كثير من مسائل العقيدة، وليست هذه القاعدة خاصة بمبحث البقاء كما قد يتبادر، بل هي عامة في مسائل عقدية أخرى، وفيما يلي بعض التطبيقات المهمة على هذه القاعدة:

التطبيق الأول: المبحث الأساس الذي يعتمد فيه على هذه القاعدة هو مبحث البقاء كصفة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى، حيث جعلوا إثبات صفة البقاء لله تعالى متفرعاً عن قاعدة: (ما ثبت قدمه استحال عدمه)، ومن نماذج ذلك قول صفي الدين الهندي في إثبات أزلية الباري تعالى وأبديته: "لأنه ثبت أنه واجب الوجود، وهو لا يقبل العدم، وما هذا شأنه فهو أزلي وأبدي قطعاً، وهذا إذا استدل على إثبات العلم به بطريقة الإمكان، فإن استدل عليه بطريقة الحدوث لزم منه أن يكون قديماً، وهو يجب أن يكون أزلياً لأنه لا ابتداء لوجوده، ولا معنى للأزلي إلا ذلك، ويلزم منه أن يكون أبدياً، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه"[٣].

وقال الإمام السعد: "فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لأنَّه إما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر وإما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب"[٤]، والواجب لذاته لا يقبل العدم مطلقاً.

التطبيق الثاني: استعملت هذه القاعدة أيضاً في إثبات الحدوث للحركة، قال اللقاني: "الحركة في معرض الزوال قطعاً؛ لكونها تغيراً ونقيضاً على التعاقب والزوال، أعني طريان العدم ينافي القدم؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه"[٥].

وقريب منه ما استدل به الإمام السعد على استحالة ثبوت كون– وهو الحصول في المكان– قديم، وذلك لأن كلّ "جسم قابل للحركة من حيز إلى حيز إما بتمامه كما في الحركة المستقيمة أو بأجزائه

---

١. ابن الأمير، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد (تحقيق أحمد المزيدي)، ط١، ص١٢٠، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. ابن الأمير، حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص١٢٠.
٣. الأرموي، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، مصدر سابق، ص٨٢-٨٣.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص١٣١.
٥. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٧٠.

كما في الحركة المستديرة، فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس إلى أن ما جاز عدمه انتفى قدمه"(١).

التطبيق الثالث: احتج بعض المتكلمين بهذه القاعدة في معرض الرد على القائلين بالطبع، وهم الذين ذهبوا إلى أن صدور العالم عن الواجب كان بسبب وجود شرط وانتفاء مانع، أي أن العالم كان منتفياً لفقد شرط وجوده أو لوجود مانع يمنع من وجوده، أو لكليهما، فلما وجد الشرط وانتفى المانع صدر العالم، وذلك كما أن النار - في رأي هؤلاء - تُحرق الشيءَ بشرط وجود المماسة وانتفاء مانع البلل.

وقد رُدّ على هؤلاء بأن المانع من وجود العالم إن كان قديماً فينبغي أن يبقى ولا يزول، ولكنه إذا بقي لم يمكن وجود العالم، وذلك مخالف للحس والمشاهدة، قال اللقاني: "لو وجد مانع من وجود العالم في الأزل لـما انتفى أبدا؛ لأن ما ثبت فيه لا يكون إلا قديماً، وكل ما ثبت قدمه استحال عدمه، فكان يلزم أن لا يوجد شيء من العالم أبداً"(٢).

التطبيق الرابع: استعمل بعض المتكلمين هذه القاعدة في إثبات استحالة اتصافه تعالى بالكذب في الكلام، قال في المواقف: "لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما؛ إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق، فإنَّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه"(٣).

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٣٣١.
٢. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٧٠. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٣٣١.
٣. الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص٢٩٦.

المبحث الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بصفات الله تعالى

المطلب الأول: قاعدة (كل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر)

تعد هذه القاعدة من القواعد المحكمة التي لا نزاع فيها بين متكلمي أهل السنة، وتظهر أهميتها في كونها تثبت أصلاً عقدياً وهو صفة القدرة لله تعالى؛ فإن الموحد المؤمن يدرك أن الله تعالى على كل شيء قدير، وأنه المبدع الخالق لهذا الكون بقدرته سبحانه، إلا أن فائدة هذه القاعدة تظهر من جهتين:

الأولى: في مجادلة الملحد الذي ينكر وجود الله تعالى وصفاته خاصة قدرته سبحانه وتعالى.

الثانية: في إثبات ما يلزم عن هذه القاعدة من أحكام وتفصيلات قد ينكرها بعض أصحاب البدع والأهواء، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

وفي هذا المطلب سأتناول الحديث عن هذه القاعدة في خمسة محاور بتوفيق الله تعالى:

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى **(محكم)** في اللغة والاصطلاح:

مُحكم **في اللغة**: "اسم مفعول من أحكم، والمحكم هو: المُتقن، الدقيق، الوثيق، عملٌ مُحكَمٌ.

المُحكم من القرآن: الظاهر الذي لا شبهة فيه ولا يحتاج إلى تأويل، ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾(آل عمران: ٧)، فعند قولك: فعل محكم أي متقن ودقيق، وفي ذكر الدقة هنا الغاية في الإتقان والإحكام"[1].

محكم **في الاصطلاح**: إن المتكلمين يطلقون المحكم ويريدون به إتقان الصنعة وإحكامها، ومن ذلك قوله في المواقف: "إن فعله تعالى متقن أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة"[2].

---

١. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج١، ص٥٤١.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٠٠.

ثانياً: معنى **(قادر)** في اللغة والاصطلاح:

القادر **في اللغة**: "اسم فاعل، من قدر على، وقدر على، وقدر والقادر: اسم من أسماء الله الحسنى، ومعناه: المستطيع المتمكن من الفعل بلا واسطة، صاحب النفوذ والسلطان والتصرف التام في جميع الأكوان، الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء: الله قادر على كل شيء: صاحب قدرة كلية، ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً ﴾(الأنعام: ٣٧)"[١].

القادر **في الاصطلاح**: قال الإمام السعد: "المشهور أن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ومعناه: أنه يتمكن من الفعل والترك"[٢]، وتعليقه الفعل بالمشيئة بيان إلى أن القدرة تؤثر على وفق الإرادة؛ فالإرادة تخصص والقدرة تنجز، وسيأتي بيانه إن شاء الله[٣].

والقادر في حقيقته هو الذي قامت به صفة القدرة، فنسبة القادرية للذات لازم من اتصافه بالقدرة، ومن أحسن تعريفات القدرة ما نقل عن المتأخرين بأنها "صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة"[٤]، قوله في التعريف صفة: خرج به الذات فالقدرة صفة لله تعالى وليست ذاتاً، فالذات لا تقوم بالذات، يتأتى أي يكون ويحصل، إيجاد أو إعدام على البدلية كما لا يخفى، كل ممكن، والممكن كما مر بيانه قسم من أقسام الحكم العقلي[٥]، خرج به الواجب والممتنع فالقدرة لا تتعلق بهما، لأن القدرة من شأنها الإيجاد للقابل له وإعدام القابل له وهذا من ذاتيات الممكن؛ فالواجب الذاتي حاصل بالاقتضاء الذاتي بمعنى أن حقيقته كذلك فهو الذي لا يقبل العدم أصلاً ففرض تعلق القدرة به على وجهين: إما إيجاد الواجب الموجد أساساً وهذا محال لما فيه من تحصيل للحاصل، والوجه الثاني فرض إعدامه وهذا محال لما يلزم عليه من قلب الحقائق وهو محال أيضاً قد مر سابقاً في قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)، وكما قيل عن الواجب يقال عن الممتنع كذلك، فلا يبقى من الأحكام إلا الممكن وتعلق القدرة به معقول مشاهد ومستدل عليه.

ثم قال في التعريف على وفق الإرادة: وقد تقدم سابقاً أن تأثير القدرة مترتب عقلاً على ما خصصته الإرادة، بمعنى إذا أراد الله تعالى وجود زيد مثلاً في زمان معين تعلقت به القدرة فأوجدت زيداً في ذلك الزمان المعين الذي خصصته به الإرادة.

---

١. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٨١.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٩.
٣. انظر: ص١٣٣ من هذه الأطروحة، قاعدة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن).
٤. اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، مصدر سابق ج١، ص٣٦٧.
٥. انظر: ص١٠٢ من هذه الأطروحة.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

(كل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر)، قاعدة عقدية تامة الأركان، فركنها الأول: موضوعها: وهو أفراد وصور الفعل المحكم، وركنها الثاني محمولها: وهو الحكم على هذه الأفراد والصور بأنها صادرة عن فاعل قادر، وركنها الثالث: النسبة صادقة على كل فرد من أفراد موضوعها لأن القضية مسورة بسور كلي.

فكل فعل يتأمله الإنسان بعقله يدرك تمام الإدراك أن وراء هذا الفعل فاعل قادر صدر عنه هذا الفعل، وكلما دق هذا الفعل وأحكم وتجلى إتقانه، أدرك العقلُ أن قدرة هذا الصانع نافذة باهرة، ولا شك أن هذه القاعدة الكلية ليست خاصة بفاعل دون فاعل؛ فكيف استفاد المتكلمون منها في إثبات قدرة الله تعالى؟

الجواب: في ما ساقه الإمام الغزالي لما رتب من هذه القاعدة قياساً منطقياً كبراه: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، وصغراه: والعالم فعل محكم، ينتج: فهو إذاً صادر من فاعل قادر[١].

والفعل المحكم بين بالمشاهدة كما قال الناظم[٢]:

فانظر إلى نفسك ثم انتقل   للعالم العلوي ثم السفلي

تجد به صنعاً بديع الحكم   لكن به قام دليل العدم

وقدم الناظم النظر إلى النفس لأنها أقرب شيء إلى الإنسان إذا أراد أن ينطلق بفكره ونظره هو نفسه وما فيها من عجيب صنع القادر الحكيم جل شأنه، وإن تعطش وأراد المزيد فليستقي من حلل الكون وبهرجاته العلوية من السموات وما انطوت عليه من عوالم وأكوان، أو السفلية من أرض وبحر وما يحويه من صنائع تصدح بخالق قادر حكيم.

فإن قيل: قد سلمنا أن هذه القاعدة من خلال القياس تثبت أن صانع العالم قادر، فما الدليل على أن هذا القادر هو الله تعالى؟

الجواب: لما كانت هذه القاعدة في إثبات القدرة لله تعالى، لا بد من التنبيه على أن تحققها بحاجة إلى شرط أساسي ينبغي أن يتقدمها وهو التسليم بما ورد في مبحث الوجود من أن الله تعالى هو خالق العالم كما بان ذلك في إثبات حدوث العالم من خلال قاعدتي إبطال التسلسل والدور وغيرها

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٥١، بتصرف.
٢. اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص٤٨.

من القواعد؛ فكأن الإمام الغزالي لما ساق هذا القياس طوى في المقدمة الصغرى قوله وأن صانع العالم هو الله تعالى، لما أن هذا الأصل ثبت عنده في المباحث الأولى فرتب عليه تمام القياس بعد ذلك.

إذن: ثبت من خلال القاعدة أن العالم بما فيه من إتقان بديع محكم هو صنعة من الله تعالى، فإن قيل: ما الدليل على أن خلق العالم صدر عن الله تعالى بصفة زائدة عليه هي القدرة؟

الجواب عن هذا السؤال، كما قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: "نعني بكونه قادراً، أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه، وباطل أن يقال: صدر عنه لذاته، إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته، والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرةً"[١]، إذن بين الإمام الغزالي أن الفعل لو صدر عن الذات أي لزم عنها لوجودها أن يوجد الفعل لكان الفعل قديماً قدم وجود الذات، ولكن الفعل الذي هو العالم قد ثبت حدوثه وتغيره من حال إلى حال؛ فليس الفعل للذات بل لصفة تتصف بها الذات زائدة عليها، هذه الصفة التي يطلق عليها المتكلمون اسم القدرة، وناسب وصف الفعل بالمحكم إشارة إلى أن هذا الفعل صدر عن فاعل قادر ومختار؛ فالقدرة تستلزم الإرادة والاختيار.

وقد أثبت المتكلمون صفة القدرة من جهة أخرى، حيث اعتمدوا على قاعدة مفيدة في إثبات منشأ نسبة الصفات الوجودية، قال الإمام السعد: "إن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له"[٢]، فإثبات القادرية لله تعالى يلزم منه بالضرورة إثبات منشأ هذا المشتق وهو صفة القدرة وكذا يقال في سائر الصفات الوجودية.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها

<u>أولاً: حجية القاعدة:</u>

لم أجد أحداً من متكلمي أهل السنة من يخالف هذه القاعدة؛ فكلهم يجمعون على أن كل فعل في هذا الوجود فهو بقدرة الله تعالى الفاعل القادر الحكيم، واستدلوا على ذلك بأدلة عدة منها:

الدليل الأول: ما استنبط من النصوص الشرعية؛ فقد دلت آيات عديدة على نسبة القدرة لله تعالى، أقتصر منها على قوله سبحانه: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٥١-٥٢.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٦.

شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾(الأنعام:٦٥)، والشاهد هنا في قوله تعالى قل هو القادر؛ فوصف نفسه بالقادر سبحانه وتعالى، قال النسفي في تفسيره للآية: "هو الذي عرفتموه قادراً أو هو الكامل القدرة فاللام يحتمل العهد والجنس"[١].

ومن الأحاديث التي نسبت القدرة إلى الله تعالى حديث الاستخارة[٢]، والشاهد في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: وأستقدرك بقدرتك؛ فنسب عليه الصلاة والسلام القدرة لله تعالى.

الدليل الثاني: ما ذكره المتكلمون من أدلة عقلية عديدة في إثبات قدرته سبحانه سأقتصر على دليلين منها:

الأول: "تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار إذ لو كان بطريق الإيجاب فإما أن يكون بلا وسط أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه وإما بوسط حادث فينتقل الكلام إلى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه"[٣]

الثاني: "اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء"[٤].

ثانياً: نقد منكرها:

الشبهة الأولى: "لو كان الباري تعالى فاعلاً بالقدرة والاختيار دون الإيجاب، فتعلق قدرته بأحد مقدوريه المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخر، إن افتقر إلى مرجح ينقل الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات، وإن لم يفتقر لزم انسداد باب إثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثر"[٥].

---

١. النسفي، عبد الله بن أحمد(١٩٩٨م)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تحقيق يوسف بديوي)، ط١، ج١، ص٥١١، دار الكلم الطيب، بيروت.

٢. يحدث عبد الله بن الحسن يقول: أخبرني جابر بن عبد الله السلمي، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه الاستخارة في الأمور كلها، كما يعلمهم السورة من القرآن يقول: "إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم فإن كنت تعلم هذا الأمر - ثم تسميه بعينه - خيرا لي في عاجل أمري وآجله - قال: أو في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، اللهم وإن كنت تعلم أنه شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال: في عاجل أمري وآجله - فاصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به"، البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (قل هو القادر) (الأنعام:٦٥)، ط١، رقم٧٣٩٠، ج٩، ص١١٨.

٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨١.

٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨١.

٥. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٢.

أجاب الإمام السعد عن هذه الشبهة بمنع المتلازمتين؛ فقال: "والجواب منع الملازمتين أي لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة إلى مرجح لزم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها، كما في اختيار الجائع أحاد الرغيفين والهارب أحد الطريقين، ولا يخفى أن هذا أولى مما قال في المواقف اقتداء بالإمام أن القدرة تتعلق لذاتها، ولا نسلم أنه لو لم يفتقر إلى مرجح لزم انسداد باب إثبات الصانع فإن المفضي إلى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك"(١).

الشبهة الثانية: "أن تعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم إن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً لامتناع التخلف عن تمام العلة وإن كان حادثاً ننقل الكلام إلى تعلقهما بأحداث ذلك التعلق وتتسلسل التعلقات الحادثة"(٢).

قد أجاب الإمام السعد عن هذه الشبهة أيضاً بمنع التلازم؛ فقال: "والجواب منع الملازمتين، أما الأول فلجواز أن تتعلق القدرة والإرادة في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال، وأما الثانية فلجواز أن يكون حدوث تعلق القدرة والإرادة لذاتهما من غير افتقار إلى حدوث تعلق آخر على أن التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار"(٣).

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن قاعدة: (كل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر) من القواعد التي استعملها متكلمو أهل السنة في إثبات القدرة لله تعالى، ومن تطبيقات هذه القاعدة الآتي:

التطبيق الأول: استعمال الإمام الباقلاني لهذه القاعدة في إثبات القدرة لله تعالى؛ فقال: "ويجب أن يعلم: أنه تعالى قادر على جميع المقدورات، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة:١٢٠)، ولأنا نعلم قطعاً استحالة صدور الأفعال من عاجز لا قدرة له، ولما ثبت أنه فاعل الأشياء ثبت أنه قادر"(٤).

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٢.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٢-٨٣.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٢-٨٣.
٤. الباقلاني، القاضي أبو بكر (٢٠٠٠م)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (تحقيق محمد الكوثري)، ط٢، ص٣٤، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

التطبيق الثاني: استعمل الإمام الباقلاني القاعدة أيضاً في صحة إثبات صفة الحي والقدرة والعلم لله تعالى من خلالها، فقال: "ويدل على صحة ذلك أيضاً: أنه حي، قادر، عالم، أنا لو جوزنا صدور أفعال محكمة متقنة من غير حي، عالم، قادر، لم ندر لعل جميع ما يظهر لنا من أفعال الناس من الكتابة والصناعة وسائر الصنائع لعلها لنا منهم وهم أموات عجزة جهلة، ولعل لنا في هذه المسألة المناظر عليها ميت عاجز"[١].

وكذلك استعمل الإمام التفتازاني القاعدة بمعناها، فقال: "وقد يتمسك في إثبات كون الباري قادراً عالماً بالإجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة، وبأن القدرة والعلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال وأضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها، وبأن صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والأحكام عالم قادر بحكم الضرورة"[٢].

---

١. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص٣٤-٣٥.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٢.

المطلب الثاني: قاعدة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)[١]

إن هذه القاعدة من القواعد الشرعية العقدية، ويرجع سبب اختياري لهذه القاعدة في إثبات صفة الإرادة إلى أمور عدة:

الأمر الأول: شهرة هذه القاعدة بين متكلمي أهل السنة وغيرهم من الطوائف والفرق.

الأمر الثاني: تظهر هذه القاعدة مدى العلاقة بين صفتي القدرة والإرادة كما سيتضح لاحقاً.

الأمر الثالث: استعمال لفظ المشيئة بمعنى الإرادة لما أن فيه تصريح بمذهب متكلمي أهل السنة بعدم التفريق بين الإرادة والمشيئة، وأن معناهما واحد.

وسأتناول بحث هذه القاعدة من خلال أربعة محاور بتوفيق الله عز وجل.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: التعريف بكلمتي **(كان ويكن)** في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة**: قال ابن منظور في لسان العرب: "الكون الحدث، وقد كان كوناً وكينونة"[٢]، إذا عرف الكون بأنه الحدث؛ فكان معناها حدث ويكون بمعنى يحدث، "كان يكون، كن، كوناً وكياناً وكينونة، فهو كائن، وقولك: كان الله ولا شيء معه: ثبت ودام، وكان هنا مكتفية بالاسم، لذا فهي تامة "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[٣].

---

١. إن هذه القاعدة بهذا اللفظ جزء من حديث: باب ما يقول إذا أصبح، حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا معاذ أبو عبد الله قال حدثني رجل، عن الحسن قال: (كنا جلوساً مع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتي فقيل له: أدرك فقد احترقت دارك، فقال: ما احترقت داري فذهب ثم جاء، فقيل له: أدرك دارك فقد احترقت، فقال: لا والله ما احترقت داري، فقيل له: يقال لك قد احترقت دارك فتحلف بالله ما احترقت، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من قال حين يصبح إن ربي الله هو الذي لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم أشهد أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً أعوذ بالذي يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه من شر كل دابة ربي آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم لم ير يومئذ في نفسه، ولا أهله، ولا ماله شيئا يكرهه وقد قلتها اليوم)، الهيثمي، نور الدين (١٤١٣هـ)، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة (تحقيق حسين الباكري)، ط١، رقم١٠٥٢، ج٢، ص٩٥٣، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة. وإن كان هذا الحديث ضعيفاً إلا أن كثيراً من الآيات تؤكد هذا المعنى وتنص عليه، ومنها قوله تعالى: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) (التكوير:٢٩)، والشاهد من ذكر الحديث صحة معنى القاعدة وهذا لا خلاف فيه.

٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٣، ص٣٦٣، بتصرف.

٣. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص١٩٧٣، بتصرف.

وفي الاصطلاح: لا يخرج معنى كان ويكون والكون عند المتكلمين عن المعنى اللغوي؛ قال الإمام السعد: "والشيء عندنا الموجود، والثبوت والتحقق، والوجود والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور"(١)، يظهر من كلام الإمام السعد أمران:

الأول: أن المتكلمين يطلقون الكون بمعنى الموجود؛ فتصير كان بمعنى وُجِدَ، ويَكُن بمعنى يوجد في اصطلاحهم.

الثاني: أن معناها بديهي التصور لما أن تصور الوجود بديهي ومشعور به؛ فكل واحد يدرك وجوده بمجرد أن يلاحظ نفسه بلا تأمل أو مزيد نظر.

ثانياً: معنى **(يشأ)** في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة**: قال ابن منظور في لسان العرب: "المشيئة: الإرادة، شئت الشيء أشاؤه شيئاً ومشيئة ومشاءة ومشاية: أردته، والاسم الشيئة، والمشيئة: مصدر شاء يشاء مشيئة، وقالوا: كل شيء بشيئة الله، بكسر الشين، مثل شيعة أي بمشيئته"(٢)، " شاء يشاء، شأ، شيئا، فهو شاء، والمفعول مشيء، شاء الأمر: أراده، أحبه ورغب فيه"(٣).

والمشيئة **في الاصطلاح**: مرادفة للإرادة؛ فالمتكلمون لا يفرقون بين الإرادة والمشيئة في اصطلاحهم، قال الإمام الباقلاني في الإنصاف: "واعلم: أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة.."(٤).

قال الإمام السعد: "والإرادة والمشيئة: وهما عبارتان عن صفة في الحي، توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع"(٥).

وفيما ذكر الإمام السعد يمكن ملاحظة الآتي:

أولا: أن الإرادة والمشيئة مترادفان عند المتكلمين، وذلك ظاهر من كلام الإمام السعد لما قال: "عبارتان عن صفة في الحي"(٦)، إذن هما صفة واحدة عند المتكلمين، قال المحشِّي ملا أحمد على

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٣.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١، ص١٠٣، بتصرف.
٣. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٥٢.
٤. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص٤٣، بتصرف. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٦.
٥. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٤١.
٦. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٤١.

شرح العقائد: "لا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث، والإرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات"[١].

ثانياً: إن وظيفة القدرة والمشيئة: واحدة وهو تخصيص متعلقات القدرة وفي هذا تنبيه على أن متعلق القدرة والإرادة واحد، ولكن من جهتين مختلفتين؛ فبالإرادة التخصيص، وبالقدرة الإبراز، وبكليهما التأثير والإيجاد.

قال السمرقندي في الصحائف: "ومعنى الإرادة واضح عند العقل؛ إذ كل واحد منا يعلم أنه قبل أن يصدر منه فعل أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر"[٢]، وجهة وضوحها أن الإنسان يشعر بها دون كبير ملاحظة وتأمل، وهذا واقع خاصة إذا ما قارنت بين فعلك الاختياري كحركة يدك لرفع كوب من الماء مثلاً، وبين فعلك الاضطراري كنبضات قلبك أو ارتعاشك، تجد معنى الإرادة جلياً.

قال الشيخ أكمل الدين البابرتي: "معنى الإرادة عندنا: هي الصفة التي توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه وفي زمان دون زمان، إذ لولا الإرادة لوقعت الممكنات في وقت واحد على هيئة واحدة، فلما خرجت المقولات على الترادف والتوالي وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والأوصاف المتباينة على ما تقتضيه الحكمة البالغة كان دليلاً على اتصاف الفاعل بالإرادة، إذ وقوع هذا الاختلاف لم يكن من اقتضاء ذواتها، فعلم أن ذلك لإرادة الفاعل"[٣].

نلاحظ من كلام الشيخ البابرتي أنه عرف الإرادة بلازمها ووظيفتها، لما قال في النص السابق: توجب اختصاص..؛ فالإرادة صفة تقوم بالذات، وظيفتها تخصيص وتمييز من وقع عليه الفعل بوجه دون وجه؛ فصفة الإرادة تخصص زيداً ببياض البشرة عن سوادها مع جواز كلا الوجهين عليه مثلاً، كذلك التخصيص في زمان دون آخر كأن يولد زيدٌ في يوم الجمعة مع جواز أن يولد في سائر الأيام، فصفة الإرادة حددت وخصصت له زمناً معيناً مع جواز أن يوجد في سائر أيام الأسبوع الأخرى، ولما كانت الإرادة صفة لله تعالى غير واقعة تحت الحواس، استدل عليها بأمرين:

الأول: إن ما تراه العيون من إتقان بديع يسطر صفحات هذا الكون الذي كل ذرة من ذراته تشهد بروعة الإبداع والتناسق كان من الممكن أن يكون هذا الكون بشكل آخر ولون آخر وحجم آخر، ومن المستحيل أن تكون اختياراته بهذا الإبداع ذاتياً لتساويها عنده، فلا بد من أمر خارجي يختار

---

١. الجندي، حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج١، ص١١٧.
٢. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٣٣٨.
٣. البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، مصدر سابق، ص٤١.

هذا النسق على وفق علم محيط بخفيات الأمور وحقائقها، حتى أنك تجد بعض النباتات تنبت إلى الأسفل بينما البعض الآخر ينبت إلى الأعلى، ما الواسطة التي رجحت لكل نبتة وجهتها؟ هي الإرادة الإلهية المخصصة التي يحصل بها ترجيح بين متساويين فيتشكل بها نظام هذا الكون بإتقانه وإحكامه، بعد أن تنجز القدرة ما اختارته الإرادة وخصصته.

ثانيا: لو فرضت أن العالم كائن من غير إرادة خارجية ترجح طرف أحد المتساويين على الآخر، للزم فساد هذا الكون لا محالة، ويفرض العقل المستحيلات كذلك، فمثلاً ما المانع من حصول الكون دفعة واحدة؟ وافرض ما سيترتب على هذا حينئذٍ.

قال الإمام السعد معرفاً بالإرادة: " فعندنا: صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية"(١)، ثم قال: "تمسك أصحابنا بأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة"(٢).

ومن المتأخرين من عرفها بتعريف جيد بيّن فقال: "الإرادة: صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلاً عن مقابله"(٣).

خلاصة التعريفات:

أولاً: صفة الإرادة من الصفات الوجودية فيعدها المتكلمون من صفات المعاني.

ثانياً: إن صفة الإرادة أزلية قائمة بذاته تعالى.

ثالثاً: تتعلق بالممكنات فقط على وجه التخصيص لهذا يعتبرونها من صفات التأثير، لأنها تمهد للقدرة الإنجاز والإيجاد.

رابعاً: أن الممكن يجوز عليه متقابلات ستة "أشار إليها بعضهم بقوله:

الممكنات المتقابلات   وجودنا والعدم الصفات

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٤.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٤، بتصرف.
٣. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٠٠.

أزمنة أمكنة جهات   كذا المقادير روى الثقات"[١].

فمعنى أن الإرادة تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه أي أن إرادة الله تعالى تختار للممكن مثلاً الوجود مع جواز العدم عليه، تختار له الطول عن القصر مع جواز الاثنين عليه من جهة ذاته، وهكذا في سائر المتقابلات.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن قاعدة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) تحوي قضيتان مكتملتا الأركان، القضية الأولى: (ما شاء الله كان) موضوعها كلي لما أن ما دخلت على نكرة؛ فإنها تعم، ومحمولها: كان، والنسبة بينهما ثبوتية، تفيد أن كل ممكن تعلقت بوجوده مشيئة الله تعالى فهو كائن لا محالة.

والقضية الثانية: (ما لم يشأ لم يكن) موضوعها: كلي أيضا؛ يشمل كل ممكن تعلقت به إرادة الله تعالى إعداما، ومحمولها: لم يكن والنسبة بينهما نفي الوجود والكون عن كل ممكن تعلقت بإعدامه إرادة الله تعالى.

إن قاعدة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، تتناول مواضيع مهمة وأصيلة في علم الكلام يمكن إجمالها هنا بالآتي:

أولاً: إثبات صفة الإرادة لله تعالى:

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: "ندعي أن الله تعالى مريد لأفعاله "[٢]، دعوى من متكلمي أهل السنة على لسان الإمام الغزالي فحواها نسبة الإرادة إلى الله تعالى وأنها تتعلق بأفعاله، وكل دعوى تحتاج إلى دليل يثبتها، قال رحمه الله تعالى: "وبرهانه: أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح، ولا تكفي ذاته للترجيح، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال؟"[٣].

يمكن أن يفهم من طريقة الإمام الغزالي في البرهنة على إثبات صفة الإرادة من ثلاث جهات رئيسة، الجهة الأولى فرض أن الذات العلية مريدة بذاتها دون ملاحظة اتصافه سبحانه بالإرادة، والجهة الثانية ملاحظة الذات أنها مريدة من جهة اتصافها بالقدرة، الجهة الثالثة ملاحظة الذات مريدة من

---

١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٠٠.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦١.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦١.

جهة اتصافها بالعلم، وسأقف مع الإمام الغزالي وهو يبطل فرض هذه الجهات حتى يصل إلى إثبات أن ثمة صفة خاصة بترجيح الممكنات تسمى بالإرادة، لهذا نجد من خلال النص السابق ثلاثة أمور:

أ- إن فعل الله تعالى، تارة يكون بصورة إيجاد ممكن ما أو إعدام ممكن ما، وبالنسبة للمكن من حيث ذاته لا يرجح وجوده على عدمه فلا بد من مرجح خارجي يختار ويخصص أحد طرفي الوجود أو العدم.

ب- أن الذات العلية لا يتصور منها ترجيح لممكن ما على آخر دون ملاحظة صفة زائدة تقوم بالتخصيص والترجيح وإلا فالممكنات بالنسبة للذات سواء لا يترجح عندها ممكن على آخر هذا مع ملاحظة الذات باعتبار وجودها فحسب أي دون تعلق صفة الإرادة بها.

ت- قد يتوهم أن في قول الإمام الغزالي: "أن الفعل الصادر"[١] خاص بالموجود من الأفعال دون العدم، وهذا غير مراد لسببين:

السبب الأول: إن فعل الله تعالى يشمل الإعدام كما يشمل الإيجاد؛ فاقتصاره على الإيجاد تحكم.

السبب الثاني: إن حصر الفعل بالإيجاد فقط يلغي دور الإرادة في التخصيص لما أن العدم ضد الوجود كما لا يخفى.

ثانياً: العلاقة بين صفتي القدرة والإرادة والعلم والفرق بينهما:

وهذه تمام الجهات التي فرضت سابقاً: فإن قيل: لم لا يستغنى عن صفة الإرادة بصفتي القدرة والعلم؟

حاصل الجواب: كما قال الإمام الغزالي: أولاً: "القدرة لا تكفي في الترجيح، إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة"[٢]، فليس من شأن القدرة اختيار طرف على طرف آخر وهذا لا يُعد نقصاً أو عجزاً في القدرة لما أنه ليس من تعلقاتها.

ثانياً: بالنسبة لصفة العلم أيضاً؛ فإنه لا يكفي ولا يغني عن صفة الإرادة، وذلك كما قال الإمام الغزالي: "لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه ولا يُغيّره"[٣]، معنى أن العلم تابع للمعلوم: أي أنه يعلم الشيء كما يقع على حقيقته لا أنه متأخر عنه كما يتوهم، ولا مؤثر

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦١.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦١، بتصرف.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦١.

فيه لأنه يكشف عن المعلوم فليس من شأن العلم التأثير أو التغير بل مجرد الكشف عن المعلوم على ما هو عليه في حقيقته.

ثم قال رحمه الله تعالى: "فإن كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه، ولا يجعل أحد الممكنين مُرجَّحاً على الآخر، بل نَعقِل الممكنين ونعقل تساويهما، والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الإمكان لأن هذه الإمكانات متساوية، فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه؛ فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين، تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثِر فيه، ولو جاز أن يُكتفى بالعلم عن الإرادة لاكتفى به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال"[١].

خلاصة الاحتمالات المفروضة على قسمين:

القسم الأول: من جهة ذات الممكن، وقد بطل كون ذات الممكن قابلة لأن ترجح ما تساوى طرفيه بالنسبة لها، بلا واسطة مرجح خارجي.

القسم الثاني: من جهة الذات وهي على ثلاثة جهات:

الأولى: الذات العلية نفسها، دون ملاحظ أي صفة زائدة عليها وقد بان بطلان هذا الاحتمال.

الثاني: صفة القدرة وقد بطل أيضاً.

الثالث: صفة العلم، وقد بطل أيضاً.

فلزم قيام صفة هي الإرادة تخصص الممكنات بما تساوى لها من المتقابلات، فتتعلق القدرة تأثيراً وإبرازاً على وفق الإرادة وهي على وفق العلم.

ومن الجدير بالذكر أن كل ما يُفرض هنا وفي سائر الصفات من ترتبها أو توقف بعضها على بعض فهو عقلي لا خارجي، فالعقل يفرض الإرادة متوقفة على العلم والقدرة عليهما وهكذا، ولو فرضت أن هذا الترتب خارجي واقعي للزم عليه محالات جمة أقلها قيام الحوادث في ذات الله تعالى.

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦١.

ثالثاً: الفرق بين القدرة والعلم والإرادة من جهة التعلق:

قال الإمام السعد رحمه الله تعالى: "وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات"[١]، يقصد بذلك صفة الإرادة وأن مغايرتها لسائر الصفات بيّن من خلال بيان مفهومها وأثر تعلقها؛ فقال: "شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة أن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة أو بأنه سيوجد في وقت كذا سابق على الإرادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها"[٢].

فمعنى القاعدة على ما مر: أن كل ممكن سواء كان خيراً أو شراً، فهو مراد لله تعالى تخصصه الإرادة، والقدرة تنجز ما خصصته الإرادة، فلا تتخلف القدرة عن الإرادة أبداً وهذا الحال مع فرض الوجود أو العدم.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

<u>أولاً: حجية القاعدة:</u>

أجمع متكلمو أهل السنة على وصف الله تعالى بأنه مريد، ووافقهم على ذلك طوائف ومذاهب من الناس، قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "اتفقت الأمة على إطلاق هذا اللفظ إلا أنهم اختلفوا في معناه"[٣]، والعبرة عند المتكلمين بالمعاني لا الألفاظ لهذا قال في الصحائف: "وعُلم من ذلك أن الاتفاق ليس إلا في اللفظ"[٤].

واحتج متكلمو أهل السنة على القاعدة بمضمونها ولوازمها بحجج جمة متنوعة سأقتصر منها على الآتي:

أولاً: ما ورد في العديد من الآيات التي تدل على صحة هذه القاعدة ومنها:

قوله تعالى:﴿ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾(آل عمران:٤٠)، وجهة الدلالة في تعليق الفعل على مشيئة الله تعالى؛ فكل فعل تعلقت القدرة به فهو مراد لله تعالى لا محالة.

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٤.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٤، ص١٣٠.
٣. الرازي، فخر الدين (٢٠٠٤م)، كتاب الأربعين في أصول الدين (تحقيق أحمد السقا)، ط١، ج١، ص١٤٢، دار الجيل، بيروت.
٤. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٣٤٠.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(النحل:٤٠)، والشاهد في هذه الآية أن فعله سبحانه وتعالى والذي عبر عنه بقوله كن فيكون، تابع لمراد الله تعالى فالفعل متوقف على التخصيص بالإرادة أولاً، ثم تنجز القدرة ما تم تخصيصه بالإرادة.

ثانياً: ما ذكره المتكلمون من الحجج العقلية التي تثبت صحة القاعدة ومنها:

ما أورده صاحب الصحائف فقال: "واحتج أهل السنة على تحقيقها لله تعالى: بأنّ تقدُم بعض أفعاله على البعض مع جواز تأخره محوج إلى مرجح، وليس هو القدرة؛ لأن نسبتها إلى الأوقات سواء، ولا العلم بالمصلحة؛ لامتناع كون فعل الله تعالى معللاً، ولا الحياة؛ لأنها كالقدرة في تساوي النسبة، ولا السمع والبصر؛ لكونهما كالعلم بالتبعية، ولا الكلام؛ إذ لا تعلق له بالإيجاد؛ فهو صفة أخرى وهي المسماة بالإرادة"(١).

نلاحظ من دليل صاحب الصحائف أنه مبني على المشاهدة التي تستند إلى ملاحظة الترتب في الكون وتقدم بعض الموجودات على بعض وهذا دليل قاطع أن وراء هذا الترتيب فاعل مختار، ليس فاعلاً وحسب؛ لأن الترتيب من حيث التقديم والتأخير يتطلب تخصيص للمتقدم بأن يتقدم مع جواز تأخره، وهذا لا محالة يدل على الإرادة، خاصة كما فعل صاحب الصحائف لما أبطل التخصيص بأي صفة موجودة يمكن فرضها، فثبت أنه لا بد من صفة زائدة من شأنها التعلق بالممكنات على جهة التخصيص.

قال الإمام السعد: "والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة"(٢).

ثانياً: نقد منكرها:

تعددت صور المنكرين لهذه القاعدة وأعني بالمنكر هنا: هو كل من خالف القاعدة ولو مفهوماً أو لازماً من لوازمها كما سيأتي:

---

١. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٣٤٢.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٥١.

أولاً: نقل البابرتي: "زعم الكعبي ومن تابعه من المعتزلة كالنظّام: مِن أنه تعالى لا يوصف بالإرادة حقيقة بل مجازا، لأن الإرادة هي الشهوة حقيقة، وهو محال على الله تعالى"[١]، ويظهر ما في شبهتهم من التحكم حيث جعلوا مفهوم الإرادة الشهوة، علماً بأن الإنسان يشعر من نفسه أنه يرجح أمراً لا يقصد منه التشهي أو تحقيق مصلحة معينة.

الجواب عن هذه الشبه، قال الشيخ البابرتي: "وقولهم الإرادة شهوة فذلك تلبيس منهم لنفي الصفة عن الله تعالى لأن الشهوة إرادة مخصوصة وهي إرادة ما فيه نفع المريد، والله تعالى غني مطلق، لا تكون إرادته اشتهاء بل ربوبية"[٢]. وهذا يشبه "زعم قوم من المعتزلة: أن الإرادة هي الداعية"[٣]، قال في الصحائف: "لأن اختيار أحد الطرفين عن القادر قد يكون بداع يدعو إليه من الأولوية إما بالنسبة إليه أو في نفس الأمر ويكون في الرتبة بين العلم والإرادة"[٤]، قال الإمام السعد في شرح المقاصد: "هي العلم بما في الفعل من المصلحة"[٥]، فكأن الداعية فيها معنى الغرض أو المصلحة وعلى كل؛ فهي تشابه الشهوة إلى حد ما، قال في الصحائف عن تعريف الإرادة بالداعية: "وذلك فاسد بوجهين:

أ- العطشان المخير بين قدحين متساويين لا بد له من ميل إلى أحدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة، والمظنونة.

ب-الداعية سابقة على الإرادة؛ لأنه إذا حصل علم أو ظن، يكون الفعل زائداً في المصلحة على الترك، حصل بعد ذلك ميل إليه"[٦].

ثانياً: قول النجار: "إن معنى كونه مريداً أنه غير مقهور ولا مغلوب"[٧]، وهنا جعل النجار الإرادة من الصفات السلبية لما أنه عرفها بنفي أمر محال هو القهر والغلبة، وأجاب الإمام الرازي عن هذه الشبهة بضرب مثال يناقض تعريفهم؛ فقال رحمه الله تعالى: "فهذا باطل لأن الجماد والنائم غير مقهور، مع أنه ليس بمريد"[٨].

---

١. البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، مصدر سابق، ص٤٠-٤١.
٢. البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، مصدر سابق، ص٤١.
٣. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٣٣٩.
٤. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٣٣٩.
٥. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٤.
٦. السمرقندي، الصحائف الإلهية، مصدر سابق، ص٣٣٩.
٧. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٨. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.

ثالثاً: ومنهم من أنكر صفة الإرادة باعتبارها معناً زائداً على الذات وزعموا أن المقصود "بكونه مريداً هو نفس ذاته"[١].

والجواب: أن هذا الزعم باطل أيضاً، قال الإمام الرازي: "باطل لأنه لما دل الدليل على استناد هذا العالم إلى موجود واجب الوجود لذاته؛ فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريداً، والمعلوم غير ما هو غير معلوم"[٢]، بمعنى أن العقل يحتاج إلى دليل آخر بعد إثبات وجود الواجب سبحانه لإثبات اختصاصه بالإرادة، ولو كان إثبات الوجود كافياً لثبتت بمجرد إثباته وهذا غير متحقق.

رابعاً: ومنهم من قال: "إرادته مُحدَثة"[٣].

الجواب: "فهو باطل؛ لأنه لما ثبت أن إحداث المحدثات موقوف على الإرادة فلو كانت الإرادة محدثة، لافتقر إحداثها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل"[٤].

خامساً: "قول الكرامية: إنه تحدث الإرادة في ذاته"[٥].

وجوابه: أن هذا "أيضاً باطل لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلاً للحوادث"[٦].

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن هذه القاعدة من القواعد الخاصة التي استخدمها المتكلمون بصيغ متعددة تفيد إثبات صفة الإرادة وشيئاً من أحكامها، وسأقتصر على ذكر تطبيقين لها:

التطبيق الأول: في إثبات ترتب صفة القدرة على صفة الإرادة في الكون والحدوث، وممن استعمل هذه القاعدة بمضمونها الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى؛ فقال: (ولا يكون إلا ما يريد)، قال الشارح: "لأن كل موجود سواه فهو بتخليقه وتكوينه وإرادته لكون ما سواه ممكناً، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، وذلك إرادة الله تعالى، إذ لا مريد سواه"[٧].

التطبيق الثاني: ذكر الإمام السعد القاعدة بمفهومها منبهاً على الفرق بين الإرادة وما يوهم مرادفتها من بعض المفردات كالرضى والأمر؛ فقال: "مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن

١. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٢. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٣. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٤. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٥. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٦. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨.
٧. البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، مصدر سابق، ص٤٠، بتصرف.

وأن كل كائن فهو مراد له وإن لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل منهياً وهذا ما اشتهر من السلف أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"(١).

المطلب الثالث: قاعدة (علم الله شامل لكل معلوم)

إن هذه القاعدة العقدية مما اتفق عليه متكلمو أهل السنة لفظاً ومفهوماً، فهي تقرر صفة من الصفات العلية لله تعالى وهي صفة العلم، وسبب اختيار هذه القاعدة بالتحديد لكي تكون عنواناً للولوج في مسائل صفة العلم لاشتمالها على أبرز المواضيع التي تتعلق في هذه الصفة وهي مجملة في ثلاثة مواضيع:

الأول: إثبات صفة العلم.

الثاني: إثبات متعلق العلم.

الثالث: فيه رد على من زعم اقتصار علم الله تعالى ببعض المعلومات دون الآخر.

وسأحاول الحديث عن هذه القاعدة وما تضمنه من مواضيع رئيسة، من خلال أربعة محاور إن شاء الله تعالى.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

معنى **(العلم والمعلوم)** في اللغة والاصطلاح:

أولاً **في اللغة**: "عَلِم العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، من ذلك العلامة، وهي معروفة، يقال: علمت على الشيء علامة، والعلم: الراية، والجمع أعلام، والعلم: الجبل، وكلُّ شيءٍ يكون مَعْلماً: خلاف المَجْهَل، وجمع العلم أعلام أيضاً، والعلم: الشَّقُّ في الشَّفَة العليا، والرجل أعلمُ، والقياس واحد، لأنَّه كالعلامة بالإنسان، والعُلاَم فيما يقال: الحناء؛ وذلك أنه إذا خضّب به فذلك كالعلامة، والعلم: نقيض الجهل، وقياسه قياس العَلَم والعلامة، وتعلمت الشَّيء، إذا أخذت علمه، والعرب تقول: تعلم أنه كان كذا، بمعنى اعلم، والباب كله قياس واحد"(٢).

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٧.
٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص١١١.

والعلم: "إدراك الشيء بحقيقته واليقين ونور يقذفه الله في قلب من يحب والمعرفة وقيل العلم يقال لإدراك الكلي والمركب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط، ومن هنا يقال عرفت الله دون علمته، ويطلق العلم على مجموع مسائل وأصول كلية تجمعها جهة واحدة كعلم الكلام وعلم النحو وعلم الأرض وعلم الكونيات وعلم الآثار"(١).

ثانياً **في الاصطلاح**: اشتهر الخلاف بين المتكلمين في تحديد اصطلاح لمطلق العلم؛ فمنهم من جعل التعريف به من الضروري لشعور الواحد به دون تأمل أو نظر، ومنهم من جعل تعريفه عسر صعب وذلك لشدة وضوحه؛ فتوضيح الواضحات من المشكلات، إلى غير ذلك، ولكن كل من هذه التعريفات لا تخلو من محل نظر أو إشكال لهذا اختار صاحب المواقف تعريفاً أقرب إلى المقصود وأسلم من القصور؛ فقال بعد أن ذكر مجموعة من تعاريف القوم والتعليق عليها: "إن تعريف العلم: صفة توجب تلك الصفة لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض"(٢)، وسبب ترجيح هذا التعريف عما ورد من التعاريف ما قاله: "لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني"(٣).

ولكن تعريف العلم الذي ذكرَتهُ القاعدة ليس مطلق العلم بل العلم بقيد كونه صفة لله تعالى؛ فمتكلمو أهل السنة يقسمون العلم إلى قديم وحادث، قال الشيخ الباقلاني بعد أن عرّف العلم مطلقاً: "وأن يعلم أن العلوم تنقسم قسمين: قسم منهما: علم الله سبحانه، وهو صفته لذاته، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، قال الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾(النساء:١٦٦)، وقال: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾(فاطر:١١)، وقال:﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾(هود:١٤) فأثبت العلم لنفسه، ونص على أنه صفة له في نص كتابه"(٤).

وعلم الله تعالى: يعرفه المتكلمون: "بأنه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات انكشافاً لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه"(٥)، والمراد بالصفة أنه ليس ذاتاً بل هو أمر وجودي يقوم بذاته تعالى، وهذا الوصف أزلي لا أول لوجوده لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، قائمة بذاته تعالى قيام تحقق ووجود لا قيام احتياج وافتقار، لعدم التغاير بين ذاته تعالى وصفاته، ووظيفة هذه الصفة هو الكشف بحيث يتجلى ويظهر المعلوم لله تعالى أزلاً، إذن العلم ليس من صفات التأثير كالقدرة

١. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٦٢٤.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٥٧.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٥٨.
٤. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤.
٥. فودة، تهذيب شرح السنوسية، مصدر سابق، ص٥٠.

والإرادة، بل يتعلق بالمعلوم على سبيل الكشف والوضوح، وهذا الانكشاف لا يحتمل النقيض بوجه بمعنى أنه علم يقيني ليس شكاً ولا ظناً فلا يطرقه احتمال الخطأ البتة.

إذن صفة العلم تقتضي معلوما، والمعلوم كما لا يخفى أعم من المقدور، بمعنى أن المعلوم يشمل الممكن والواجب والمستحيل؛ فالله تعالى يعلم الممكنات جميعاً ويعلم ذاته وصفاته كذلك، ويعلم المستحيل بأنه مستحيل، فيصير هنا أمرين:

الأمر الأول: عالم، وهو ذاته سبحانه وتعالى لِما قامت به صفة العلم.

الأمر الثاني: جميع المعلومات: وهي متعلقات العلم الإلهي، ومعنى أنه يعلم جميع المعلومات عند المتكلمين: أي جميع "الماهيات التي من شأنها أن تكون معلومة، كلية كانت أو جزئية، ذاته تعالى أو غيره، موجودة أو معدومة حقيقية أو اعتبارية"[١].

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن قاعدة – علم الله شامل لكل معلوم – تحوي قضية تتألف من موضوع ومحمول ونسبة بينهما، ومسورة بسور كلي ليعم جميع أفراد الموضوع كما لا يخفى.

أما الموضوع: فهو علم الله تعالى، والمحمول: شامل لكل معلوم، والنسبة تظهر في صدق المحمول وهو- شامل لله تعالى- على كل فرد من أفراد الموضوع؛ فالمعنى الإجمالي لهذه القاعدة هو أن كل ما يصح أن يُعلم من الواجبات والمستحيلات والممكنات فالله تعالى عالم به على حقيقته، قال الآمدي رحمه الله تعالى: "مذهب أهل الحق: أن الباري تعالى، عالم بعلم واحد قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المتعلقات، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته"[٢].

يُفهم من كلام الآمدي رحمه الله تعالى أمور عدة منها:

أولاً: إن مذهب أهل الحق من المتكلمين ومن وافقهم يعتقدون أن الله تعالى عالم بعلم واحد ووصف علم الله تعالى بأنه واحد؛ لأن المتكلمين يعتقدون أن صفات الله تعالى واحدة كذاته ومعنى الوحدة في الصفات أي أن كل صفة من الصفات الوجودية واحدة أي غير متعددة ولا متكثره، فلا تقبل القسمة وليس ثمة صفة علم أخرى لله تعالى؛ فعلمه واحد كقدرته واحدة وكذا سائر الصفات.

---

١. الكلنبوي، إسماعيل (١٣٢٣هـ)، حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني، ج٢، ص٥، مطبعة أحمد إحسان، استانبول.
٢. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٢.

ثانياً: قوله: "عالم بعلم"[١]: أي إن وصف العالمية في حقيقتها ما هي إلا نسبة صفة العلم لله تعالى، فوصف الله تعالى بالعلم أو قيام صفة العلم بالله تعالى تفيد حكماً بأنه عالم.

ثالثاً: قوله: "قائم بذاته"[٢]: لأن العلم صفة، والصفات من ذاتياتها قيامها بالموصوف.

رابعاً: قوله: "قديم أزلي"[٣]: خرج به العلم الحادث فهو خاص بالحوادث.

خامساً: قوله: "متعلق بجميع المتعلقات"[٤]: المتعلقات عند المتكلمين هي ما صَدُقات الأحكام العقلية من الواجب والمستحيل والممكن، وقد مر في تمهيد هذا الفصل الكلام عن هذه الأقسام فلا داع لتكراره هنا، فعند قولهم العلم يتعلق بالمتعلقات أي كل ما يصدق عليه أنه واجب كعلمه بذاته وصفاته سبحانه، وكل ما يصدق عليه أنه مستحيل كعلمه باستحالة الشريك والولد له سبحانه، وكذا كل ما يصدق عليه أنه ممكن أو جائز، كعلم الله تعالى بوجود خلقه وجزئيات أفعالهم، فعلم الله تعالى متعلق بكل ذلك لا محالة.

سادساً: قوله: "غير متناه بالنظر إلى ذاته ولا بالنظر إلى متعلقاته"[٥]، قال الإمام السعد: "علم الله تعالى غير متناه؛ بمعنى أنه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات"[٦].

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

<u>أولاً: حجية القاعدة:</u>

إن مصدر هذه القاعدة ومنبع استنباطها هو النص الحكيم والعقل السليم، قال تعالى:﴿ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾(الطلاق:١٢)، قال الإمام الرازي في تفسيره: "يعني بكل شيء

---

١. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٢.
٢. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٢.
٣. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٢.
٤. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٢.
٥. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٢.
٦. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٠.

من الكليات والجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، عالم بجميع الأشياء وقادر على الإنشاء بعد الإفناء"[١]، فنص القاعدة لا يخرج عن هذه الآية الكريمة.

أجمع متكلمو أهل السنة على صحة القاعدة ومفهومها، واستدلوا على ذلك بحجج وبراهين عدة، منها النقلي والعقلي، وسأقتصر منها على الآتي:

أولاً: الدليل النقلي حيث دلت العديد من الآيات على صدق القاعدة: (كل شيء فهو معلوم لله تعالى) ومن ذلك، قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾(الحشر:٢٢) وجهة الدلالة في الآية أن الله تعالى وصف نفسه بالعلم، هذا من جهة قيام صفة العلم بذاته تعالى، أما من جهة متعلق العلم بكل معلوم، ففي تعلق علم الله تعالى بالغيب والشهادة، وحاصله: "في أن (ال) في الغيب تفيد الاستغراق أي إن علم الله تعالى متعلق بكل غيب سواء كان واجباً أو مستحيلاً أو ممكناً، ويؤكد هذا قوله تعالى في آية أخرى (علام الغيوب) وإذا كان كل غيبٍ معلوماً لله تعالى، فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوماً له بطريق الأولى، فدلت الآية إذن أن الله تعالى عالم بكل المعلومات"[٢].

ثانياً: الدليل العقلي: اعتمد المتكلمون على أدلة عقلية عدة في إثبات هذه القاعدة وهي في المجمل على جهتين:

الأولى: في إثبات صفة العلم له تعالى ومن ذلك قولهم: "إن أفعاله محكمة متقنة، كما نرى في الآفاق وفي الأنفس من عجائب المصنوعات وغرائب المخلوقات، وكل من كان أفعاله كلها دائماً متقنة كان عالماً بفعله"[٣]، وهذا لا يخفى فكلما زاد إتقان الصنعة واطرادها دل على علم صانعها ومبدعها، إذ الفعل مع الاتقان والإحكام يستحيل ولا يتأتى من جاهل بليد، بل يمكن القول: إن القصد والتوجه إلى الفعل قبل فعله وإتقانه يحتاج إلى علم يتم على وفقه الاختيار والقصد، ولا شك أنه كلما كان العلم محيطاً واسعاً كانت الاختيارات التي ينبني عليها الاتقان والإبداع كذلك.

والثانية: الدليل على تعلق علمه بكل المعلومات: "أن المقتضي للعلم ذاته تعالى، والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبة ذاته تعالى، إلى الكل سواء، فإن علم بعضاً دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح"[٤].

---

١. الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج١٥، ص٣٨١.
٢. الكلنبوي، حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني، مصدر سابق، ج٢، ص٢، بتصرف.
٣. ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٣٩.
٤. ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٤٠.

ثانياً: نقد منكرها:

تنوعت شبه المنكرين كل بحسب الجهة التي توهم استحالتها، وسأقتصر على شبهتين مع الرد عليهما:

الشبهة الأولى: محل هذه الشبهة لما استدل متكلمو أهل السنة بأن الإتقان والإحكام لا ينتج إلا عن قادر مريد عالم، قيل: "قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها؛ كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في كتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولي العلم"[١].

الجواب: قال الإمام السعد: "لو سلم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك، يخلقها الله تعالى عالمة بذلك أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل"[٢].

الشبهة الثانية: "فإن قيل فهل لمعلوماته نهاية؟ قلنا: لا؛ فإن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية، ونعلم أن الممكنات التي ليست بموجودة أنه سيوجدها أو لا يوجدها، فيعلم إذاً ما لا نهاية له بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها.

فإنا نقول مثلاً ضعف الاثنين أربعة، وضعف الأربعة ثمانية، وضعف الثمانية ستة عشر، وهكذا نضعف ضعف الإثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى، والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه، وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى. فإذاً معرفة أضعاف أضعاف الإثنين، وهو عدد واحد، يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات، وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات"[٣].

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

التطبيق الأول: استعمل المتكلمون هذه القاعدة في جواز وقوع حشر الأجساد، وفي هذا يقول صاحب شرح المواقف: "المقصد الثاني في حشر الأجساد أجمع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه، وأنكرهما الفلاسفة، أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٧.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٧-٨٨.
٣. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦٠-٦١.

التأليف المخصوص فيهما أمر ممكن لذاته كما مر وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة، وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء، وأنها لأي بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه تعالى لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات، وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة أي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب"(١).

التطبيق الثاني: استفاد المتكلمون من هذه القاعدة في إثبات صفة الحياة أيضاً، وفي هذا يقول الشيخ صفي الدين الأرموي: "والحياة معنى وجودي يصح من المتصف به أن يعلم ويقدر، ثم النزاع فيه إما في المعنى أو في اللفظ، وكلاهما باطلان"(٢) ثم استدل على إثبات صفة الحياة من خلال إثبات القاعدة، فقال: "..فلأنا دللنا على أنه تعالى محدِثٌ للعالم بالقصد والاختيار، وأنه تعالى عالم بكل المعلومات، والعلم الضروري حاصل أن **من هذا شأنه فهو حي**، أو **لأنه لا معنى للحي إلا الذي يصح منه أن يعلم ويقدر**، وهذه الصحة معناها نفي الامتناع، والامتناع عدمي، فنفيه نفي العدم، ونفي العدم ثبوت، فتكون الحياة ثبوتية، فكونه تعالى حياً صفة ثابتة له"(٣).

---

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٧٦.
٢. الأرموي، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، مصدر سابق، ص١٢٧.
٣. الأرموي، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، مصدر سابق، ص١٢٧.

المطلب الرابع: قاعدة (كل الصفات الإلهية قديمة كالذات)

لما كان حدوث الصفة أمارة لحدوث موصوفها، وذلك للتلازم بينهما؛ فكل من قامت به الحوادث فهو حادث، هذا ما تقرره العقول بالبداهة، لهذا السبب جعلت لهذه القاعدة أولوية على غيره، خشية توهم قيام (الحوادث في ذات الله تعالى).

ثم إن بعض الفرق نسبت الحدوث صراحة لبعض صفاته تعالى كالإرادة والعلم والقدرة، وسيجيء عند الحديث عن القواعد التي تناولتها طرفاً من هذا الأمر، لهذا كان موقف هؤلاء إما نفيهم للصفات تنزيهاً لله تعالى عن الحدوث، أو نفو أن تكون هذه الصفات التي زعموا حدوثها قائمة بغير ذات الله تعالى، لهذا صدحت هذه القاعدة في بساتين المتكلمين لتكون عنواناً تُرمَز به الصفات الكمالية للخالق العظيم جل شأنه، معلنة أن كمال الذات وكمال الصفات لا يتخلف، فكما أن ذاته تعالى قديمة فصفاته كذلك قديمة، وقرروا قاعدة جليلة وهي أن كل الصفات قديمة كالذات، وسأعرض هذه القاعدة من خلال أربعة محاور بتوفيق الله تعالى.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

مفردات هذه القاعدة مرت في القواعد التي سبقت، فقد تقرر مفهوم الصفات، وأن الصفة تطلق على ما يقابل الذات بالمعنى، فالصفة تدل على ما ليس ذات، ولكنها تختص هنا في كل معنى وجودي قائم بذات الله تعالى التي تشمل صفات المعاني كما مر بيانه في قاعدة: (كل صفات المعاني فهي ليست الذات بل زائدة عليها)، والحديث عن القِدم ومفهومه مر في قاعدة: (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه) وتبين من خلالها أن القِدم اصطلاحاً: نفي الأولية، وسَلبُ افتتاح الوجود، لهذا لا حاجة في تكرار معاني مفردات هذه القاعدة هنا.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن موضوع هذه القاعدة يختص بصفات المعاني لله سبحانه وتعالى من علم وقدرة وإرادة وحياة وسمع وبصر وكلام؛ وجهة هذا التخصيص أن كل صفات المعاني هي في حقيقتها صفات وجودية، فهي أفراد موضوع القضية التي عليها مدار البحث هنا، ومحمولها: قديمة، والحكم هو إثبات القدم لكل صفة من صفات الله تعالى؛ فليس شيء من هذه الصفات حادثة، ومعنى أن صفات الله تعالى قديمة أي أنه لا أول لها؛ فهذه الصفات ليس لها بداية فهي قديمة كذاته سبحانه وتعالى.

إن المتكلمين يقسمون الموجودات إلى قسمين: موجود قديم وآخر حادث، وبما أن الصفات الإلهية ثبت أنها موجودة؛ فلا بد وأن تدخل في القسمة فهي إما قديمة وإما حادثة.

قال الباقلاني في التمهيد: "والموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل ومُحدَث لوجوده أول"[١]، ومتكلمو أهل السنة درجوا في إثبات كون الصفات الإلهية قديمة، بأن يفرضوا حدوثها فإذا أبطلوا حدوثها ثبت بالضرورة قدمها، وثبتت القاعدة (كل صفاته تعالى قديمة كذاته) ولا شك أن الحدوث يشمل كل ما يدل عليه أيضاً من التغير والتجدد والطرو؛ فكل ذلك أمارات لحدوث الصفات يجب تنزيه الله تعالى ذاتاً وصفات عن ذلك.

قال الشهرستاني في نهاية الإقدام: "وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته.. ثم قال: وحقيقة الإلهية هي أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات"[٢]، بمعنى أن من خصائص الألوهية التي تتميز به عن المخلوقات، هو استحالة قيام الحوادث بذاته سبحانه وتعالى ولا شك أن اعتقاد حدوث صفة من صفاته جل شأنه بأي وجه كان يجيز قيام الحوادث بذاته وكل من كان كذلك فهو حادث، والكاف في القاعدة (قديمة كالذات): للتشبيه بمعنى أن قدمها ليس زمانياً أو إضافياً بل قدم حقيقي كقدم ذاته سبحانه وتعالى؛ "والقدم مطلقاً ثلاثة أقسام: قدم ذات وقدم زمان وقدم إضافي؛ فالقدم الذاتي قدم الله تعالى أي قدم ذاته وصفاته، والزماني كقدم أمس على اليوم، والإضافي كقدم الأبوة على البنوة، فالزماني والإضافي مستحيلان على الله تعالى"[٣].

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

<u>أولاً: حجية القاعدة:</u>

لم أجد أحداً من متكلمي أهل السنة من يخالف في هذه القاعدة؛ فكلهم يعتقدون قدم صفاته سبحانه وتعالى، ومن الأدلة على حجيتها عندهم الآتي:

الدليل الأول: الإجماع، فقد قال الإمام الأشعري رحمه الله تعالى: "وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حياً، وعلماً لم يزل به عالماً، وقدرة لم يزل بها قادراً، وكلاماً لم يزل به متكلماً، وإرادة لم يزل بها مريداً، وسمعاً وبصراً لم يزل به سميعاً بصيراً، وعلى أن شيئاً من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثاً"[٤].

---

١. الباقلاني، القاضي أبو بكر (١٩٨٧م)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (تحقيق عماد الدين حيدر)، ط١، ص٣٦، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
٢. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص١٠٥.
٣. فودة، تهذيب شرح السنوسية، مصدر سابق، ص٣٦.
٤. الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، مصدر سابق، ص٢١٤-٢١٥.

الدليل الثاني: ما ذكره الإمام الأشعري في قوله: "إذ لو كان شيئاً منها مُحدَثاً -أي من صفاته تعالى- لكان تعالى قبل حَدَثِها موصوفاً بضدها، ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية، وصار إلى حكم المحدَثين الذين يلحقهم النقص ويختلف عليهم صفات الذم والمدح، وهذا يستحيل على الله عز وجل، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال؛ إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال"(١)، نلاحظ من كلام الإمام هنا أنه ساق قياساً من قضايا شرطية طوى من خلالها دليلين مفادهما: أن فرض حدوث الصفات يلزم أنه قبل حدوثها إما أن تكون ثمة صفات قبلها حادثة وهكذا فيلزم منه التسلسل وهو محال، أو أن تكون الذات متصفة بأضدادها وهذا محال بين إذ إن أضداد هذه الصفات نقائص كما لا يخفى، هذا أولاً، ثم إن فرض حدوث الصفات في ذاته تعالى يلزم عليه التغير والتبدل من حال إلى حال، وهذا من أمارات الحدوث لما أنه يتنافى مع من اتصف بالقدم، والعجب ممن يصف الباري تعالى بصفات الأفعال ويبرئ نفسه من هذه لازم التغير والتبدل!

الدليل الثالث: قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "لنا: أن نقول: إن تلك الصفة الحادثة في ذات الله سبحانه وتعالى، هي إما من صفات الكمال أو لا؟ فإن كان من صفات الكمال؛ فإنه يقال: قبل حدوث تلك الصفة، كانت الذات خالية عن صفة الكمال، وخلو ذات الله عن صفة الكمال، محال، وإن لم تكن تلك الصفة من صفات الكمال، امتنع قيامها بذات الباري، لأن العقلاء أجمعوا على أن جميع صفات الحق لا بد أن تكون من صفات الكمال، فثبت أن قيام الحوادث بذات الباري محال"(٢).

الدليل الرابع: ساق الإمام الغزالي رحمه الله تعالى ثلاثة أدلة على إبطال قيام الحوادث في ذاته تعالى، سأقتصر على ما صرح بأنه أقواها، فقال: "لو قدر حلول حادث بذاته، لكان لا يخلو إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، أو لا يرتقي إليه، بل كان حادثاً، فيجوز أن يكون قبله حادث، فإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبداً، ولزم منه حوادث لا أول لها، وقد قام الدليل على استحالته، وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء، وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته، لا تخلو إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه، وباطل أن يكون لزائد عليه، فإن كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه، فيلزم منه تواصل الحوادث أبداً وهو محال، فلم يبق إلا أن استحالته من حيث أن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته، فإذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته أزلاً؛ فإن ذلك يبقى فيما لا يزال

---

١. الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، مصدر سابق، ص٢١٥، بتصرف.
٢. الرازي، عمر (١٩٩٠م)، المسائل الخمسون في أصول الدين، ط٢، ص٤٣-٤٤، دار الجيل، بيروت.

لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء، ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر الحوادث"[١].

ثانياً: نقد منكرها:

إن فرقة الكرامية[٢] هم الذين زعموا قيام الحوادث بذات الله تعالى، وأخذوا يجعلون من كل صفة أنها حادثة، لهذا نجد أن متكلمي أهل السنة في الرد على الكرامية من يأتي بقولهم جملة ويردها في محل واحد كما فعل "الإمام الجويني في الشامل وتبعه الغزالي في الاقتصاد"[٣].

ومنهم من يرد قول الكرامية عند كل صفة يزعمون حدوثها كما فعل الإمام التفتازاني[٤]، سأذكر هنا بعض مزاعم الكرامية كما نقلها وردّها الإمام الحجة أبو حامد الغزالي: فمن قضية أصلهم أنه يُحدث بالقدرة قول حادث، قائم بالذات، وجواهر العالم وأعراضها محدثة عندهم بالإحداث، والإحداث عندهم قول الله (كن)؛ فجملة العالم أحدثه الله بقوله، والقول وجد حادثاً قائماً بذاته بالقدرة، ثم من أصلهم: أن الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من الأقوال الحادثة بعدد المحدثات، ولا يحدث الله جوهراً ولا عرضاً إلا يحدث في ذاته قوله (كن) وذلك القول إحداث لذلك المحدث[٥].

يُفهم من كلامه رحمه الله: أن من الأصول التي بنو عليها الكرامية قولهم بحدوث الصفات، أن الباري تعالى إذا أراد أن يخلق خلقاً ما؛ فإنه يُحدث في ذاته قوله كن، فيحدثه بقوله: "والدليل على فساد ما صاروا إليه: أنه تعالى لو قبل الحوادث لا ستحال خلوه منها، ولو لم يخل منها لم يسبقها"[٦]، وهذا اختصار في الرد إلا أنه مصيب، فالذات إذا قبلت حادثاً ما فإنها قابلة لأي حادث بعده إذ القبول

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨١، بتصرف.

٢. الكرامية من الفرق المبتدعة الذين اشتهروا بالتجسيم، قال البغدادي : "الكرامية بخراسان ثلاثة أصناف: حقاقية وطرايقية واسحاقية، وهذه الفرق الثلاث لا يكفر بعضها بعضاً وإن أكفرها سائر الفرق، فلهذا عددناها فرقه واحدة، وزعيمها المعروف (محمد بن كرام) كان مطروداً من سخستان إلى غرجستان وكان أتباعه فى وقته أوغاد شورين وافشين ووردوا مع نيسابور فى زمان ولاية محمد بن طاهر، ومن مقولاتهم التي دعوا إليها: إن ابن كرام دعا أتباعه الى تجسيم معبوده وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقي عرشه، وقد وصف ابن كرام معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر، وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث..." إلى غير ذلك الكثير، انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مصدر سابق، ص٢٠٢. وعدهم الشهرستاني في الملل من الصفاتية وقال: "وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه"، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨.

٣. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص٥٢٩. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨١.

٤. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٤، ٩٥، ٩٩.

٥. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٥-٨٦.

٦. الجويني، الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص٥٣١.

لا يتخلف، فإن قبلها استحال خلوه عنها لاستحالة عرو الذات عن الصفات أو لزوم التسلسل في الحوادث وهذا ممنوع بين، ولو لم يخلو منها لزم حدوثها لأن ملازم الحادث حادث بالضرورة.

ذكر الإمام الغزالي أن محل النزاع في ثلاث صفات قالوا: "لا بد أن تكون حادثة، ثم يستحيل أن تقوم بغيره، لأنه لا يكون متصفاً بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث"[١]، يعني قالوا بحدوث هذه الصفات وخالفوا المعتزلة الذين قالوا: بأن الله تعالى يخلقها في غيره بل جعلوا محلها الذات الإلهية رغم ما يلزم عنها من محالات عدة ذكرها الإمام الغزالي في معرض الرد على شبهتهم في الصفات الثلاثة، فقال رحمه الله تعالى: "أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم: إلى أنها علوم حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا، وهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً، وإذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلاً لا علماً، وإذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا، وهكذا القول في كل حادث"[٢].

ثم أجاب عن ذلك فقال: "مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على إبطال كونه محلاً للحوادث، إذ لم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة، وإذا انكشف كان القول بها باطلاً كالقول بأنه محل للألوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها، فنقول: الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم، وإيضاحه بمثال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع؟ أيكون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم؟ ومحال أن يكون غير عالم لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع، وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدوم، فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالماً بأن كان قد قدم والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وإنه كائن وأنه قد كان فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب بالإحاطة بالحوادث، وعلى هذا ينبغي أن يقال السمع والبصر، فإن كل واحد منهما صفة يتصف بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها، وإنما الحادث المسموع والمرئي، والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٣، بتصرف.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٣.

الاختلاف بين الذوات المختلفة، ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة، وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل، ولا شك أن جهماً ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة، فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد يحققه أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو غير معلوم، فإن لم يكن معلوماً فهو محال، لأنه حادث، وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحاً له فبان، يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى، وإن كان معلوماً فإما أن يفتقر إلى علم آخر وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخر لا نهاية لها، وذلك محال، وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان: أحدهما ذات، والآخر ذات الحادث، فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير، وهذا لا مخرج منه"[١].

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن هذه القاعدة من القواعد العامة لصدقها على الصفات الوجودية بصورة عامة، فكل صفة من صفاته تعالى يصدق عليها أنها قديمة أزلية، لهذا استعملها المتكلمون في مبحث صفات المعاني، ومن هذه التطبيقات:

التطبيق الأول: ممن نص على القاعدة الإمام الرازي رحمه الله تعالى في شأن صفاته تعالى، فقال: "إن صفات الله سبحانه وتعالى قديمة لا تقبل التغير كما أن ذاته قديمة لا تقبل التغير أصلاً خلافاً للكرامية"[٢].

وكذلك الإمام الغزالي لما جعل من هذه القاعدة حكماً عاماً صادقاً على سائر صفات المعاني كلها، فقال رحمه الله تعالى: "إن الصفات كلها قديمة"[٣].

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٤-٨٥.
٢. الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، مصدر سابق، ص٤٣.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٠.

التطبيق الثاني: تطبيق القاعدة على صفة بعينها، ولعل هذا التطبيق لم أجد متكلماً إلا ويستعمله، أذكر منهم: الإمام التفتازاني لما قال: "والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته، كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى"[١].

ومنهم العضد أيضاً فقد قال في المواقف: "ذهبت الأشاعرة ومن تأسى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس فهو سميع يسمع بصير يبصر حي بحياة"[٢]، نلاحظ مما تقدم كيف أن المتكلمين استعملوا القاعدة في إثبات قدم الصفات بالجملة، ثم إثبات قدم كل صفة بناءً على إثبات القاعدة.

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٥١.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٦٨.

المطلب الخامس: قاعدة (صفات المعاني ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات)

قال الإمام السعد رحمه الله تعالى: "فعند أهل الحق له صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة، وكذا في السميع والبصير والمتكلم"(١)، إن هذه القاعدة من القواعد الدقيقة التي خاض فيها المتكلمون، بحثاً ونقاشاً مع المخالفين، وأحسب أن الذي دفع المتكلمين للخوض في مثل هذه القضية، هو حرصهم الشديد على حماية عقيدة المسلمين من أن تتسلل أي شبهة يُخطِرها المخالفون، وهدف البحث في هذه القاعدة، وإيرادِها هنا يكمن في أربعة أمور هي:

أولاً: إن قاعدة زيادة الصفات من القواعد العامة التي تشترك في بحث صفات الباري سبحانه وتعالى، فكان حري ببحث القواعد أن يتطرق لمثل هذه القاعدة لصدق مفهومها عليها.

ثانياً: إن فهم هذه القاعدة يُجلي للمتخصص مدى بطلان القول بتعدد القدماء، هذه التهمة التي يرمي بها المعتزلة متكلمي أهل السنة والجماعة، خاصة في قضية إثبات الصفات الإلهية.

ثالثاً: إن إدراك هذه القاعدة يساعد في حل إشكالية (الاحتياج) التي قد تُتوهم من خلال فرض الذات وقيام الصفات بها ومفهوم معنى زيادة الصفات عليها.

رابعاً: إن كتب المتكلمين وبحوثهم لمسائل الصفات لا تخلو من مقدمة يقدمونها للحديث عن هذه القضية والخلاف الذي يترتب عليها، والإشكاليات التي قد ترد من خلال القصور عن ضبطها.

لكل هذا وجدت أنه من المناسب ذكرها في هذا البحث، وبيان بعض ما يدور في فلك هذه القاعدة من بحوث ومعاني ومناقشات بصورة إجمالية مختصرة وسأجعل مدار البحث فيها من خلال أربعة محاور إن شاء الله تعالى.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة عند المتكلمين:

أولا: **(صفات المعاني)** في اللغة والاصطلاح:

مركب إضافي يتكون من مفردين الأول: صفات، والثاني: المعاني، وسأقف هنا على بيان كل من المفردين في اللغة والاصطلاح، ثم بيان اصطلاح هذا المركب عند المتكلمين:

أما **الصفات في اللغة**: جمع صفة والصفة: أصلها من "وصف الشيء له وعليه، وصفاً وصفة: حلاه، والهاء عوض من الواو، وقيل: الوصف: المصدر، والصفة الحلية، يصف: أي يصفها، يريد

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢.

الثوب الرقيق إن لم يبن منه الجسد؛ فإنه لرقته يصف البدن فيظهر منه حجم الأعضاء، فشبه ذلك بالصفة كما يصف الرجل سلعته، والصفة كالعلم والسواد"[١].

والصفة: من "وصف يصف، صف، وصفًا وصفة، فهو واصف، والمفعول موصوف، وصف الشيء، وصف فلانًا: نعته بما فيه، اتصف فلان بكذا: صار منعوتًا بصفة أو بصفات معينة، تميز بها (اتصف بالكرم) اتصف بالصفات الحميدة: تحلى بها"[٢].

وفي الاصطلاح: صفة المعنى تطلق على: "كل صفة موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا أو سواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى"[٣].

والصفة: "هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها، وهي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها"[٤].

والصفة كما قال الباقلاني: "هي ما قامت بالشيء"[٥].

قال الدسوقي في حاشيته: "المراد بالصفة ما ليس ذاتاً فيصدق بالنفسية والسلبية والمعاني والمعنوية لا ما كان موجوداً في الخارج زائداً على الذات وإلا كان قاصراً على المعاني"[٦].

من خلال كلام الشيخ الدسوقي لمفهوم الصفة يمكن القول: بأنها تطلق على أمرين خاص وعام؛ فالمعنى الخاص: ما قام بالشيء، وهذا المفهوم صادق على المعنى وجودي للصفة فلا يصدق إلا على صفات المعاني.

والمعنى العام للصفة: ما ليس ذاتاً، وبهذا التعريف تشمل كل وصف سواء كان وجودياً أو عدمياً؛ فيشتمل على غير المعاني من السلبية والمعنوية باعتبارها عدمية.

وفي بحث صفات المعاني هنا لا ضير في تعريف الصفة على الأول أو الثاني، ولكن إذا أردت مفهوم الصفة في علم العقيدة عموماً فالتعريف الثاني أدق وأشمل.

١. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٩، ص٣٥٦.
٢. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص٢٤٤٧.
٣. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٥٤٧، بتصرف.
٤. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١١٤، بتصرف.
٥. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص٢٧.
٦. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٣.

والمعاني في اللغة: مفردها معنى وهو: "ما يدل عليه اللفظ، والمعاني: ما للإنسان من الصفات المحمودة، يقال: فلان حسن المعاني"(١).

أما كلمة المعاني **في الاصطلاح**: المعاني في اصطلاح المتكلمين تطلق على الأمور الوجودية، وهذا يفهم من خلال مفهوم المعنى الإصلاحي لصفات المعاني: "الإضافة في صفات المعاني للبيان والمراد الصفات التي هي نفس المعاني، ويعنون بها المعاني الوجودية"(٢).

ويقابلها السلبية أي النفيية؛ "لأنها نفت عن الله تعالى ما لا يليق به"(٣)، ثم قال: "ليست بمعنى موجود في نفسه أي خارج الأعيان وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا"(٤)، ثم قال عن صفات المعاني: "فإنها معانٍ موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب"(٥).

و(صفات المعاني) في اصطلاح المتكلمين: "مرادهم بصفات المعاني: الصفات التي هي موجودة في نفسها، سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلاً وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته؛ فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى"(٦).

ثانياً: معنى **(الذات)** في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة**: فتطلق الذات على "النفس والشخص، يقال في الأدب: نقد ذاتي يرجع إلى آراء الشخص وانفعالاته، وهو خلاف الموضوعي، ويقال: جاء فلان بذاته: عينه ونفسه، ويقال: عرفه من ذات نفسه سريرته المضمرة، وجاء من ذات نفسه طيعاً"(٧).

وفي الاصطلاح: الذات مطلقاً: "ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه"(٨)، ويستعمل لفظ الذات استعمالات عدة أيضاً منها: استعماله في النفس والشيء فيجوز تأنيثه وتذكيره، ولفظ الذات وإن لم يرد به التوقيف، لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف، وهو الشيء والنفس إذ معنى النفس في حقه تعالى الموجود

---

١. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٦٣٣.
٢. السنوسي، محمد يوسف (٢٠٠٦م)، العقيدة الوسطى وشرحها (تحقيق يوسف أحمد)، ط١، ص١٤١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٦.
٤. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٦.
٥. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٦.
٦. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٩٧.
٧. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص٣٠٧.
٨. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٤٥٤.

الذي تقوم به الصفات"[١]، وهذا المفهوم مراد هنا إذ الذات هنا تطلق على من قام به الصفات الوجودية.

قال الجرجاني في التعريفات: "الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يخلو عن العرض، والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص؛ لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم"[٢].

ثالثاً: معنى **(زائدة)** في اللغة والاصطلاح:

زائدة **في اللغة**: أصلها زاد، تقول: زاد على، زاد عن، زاد في والمفعول مزيد، وزاد ماله: نما وكثر، زادت الأسعار: ارتفعت، زاده الله علماً: أعطاه إياه أكثر مما أعطاه من قبل، زاد إنتاجه، زاد في إنتاجه، زاد من إنتاجه: أنماه، جعله يزيد، زاد الله كرامتك زاد في اتساع المنزل، زاد الطين بلة: زاد الأمر سوءاً، أو خطورة، زاد على الشيء، زاد عن الشيء: تجاوزه وفاقه[٣].

زائدة **في الاصطلاح**: إن كلمة زائدة من خلال تتبع كلام المتكلمين نجد أن الأمر الزائد هو الذي يمكن الاستغناء عنه، بمعنى عدم توقف فهم الشيء على تلك الزيادة، وسيتضح هذا المعنى من خلال شرح القاعدة في المحور الثاني.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن صيغة القاعدة (صفات المعاني ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات) تشتمل على قضيتين: القضية الأولى: (صفات المعاني ليست هي الذات) فموضوعها: صفات المعاني، ومحمولها: يفيد نفي أن تكون صفات المعاني نفسها هي ذات الله سبحانه وتعالى.

والقضية الثانية هي: (بل هي زائدة على الذات) فالموضوع هنا هو: صفات المعاني أيضاً كما يفيده الضمير(هي)، ومحمولها: إثبات حكمٍ مفاده أن صفات المعاني زائدة على الذات.

إذن تتبلور هذه القاعدة حول صفات المعاني ومدى صلتها بذات الله تعالى؛ وخرج بصفات المعاني غيرها من الصفات كالسلبية لما أن الصفات السلبية ليست معان قائمة بذات الله تعالى، بل هي تنفي أموراً قد يتوهمها الذهن؛ فمثلاً: صفة البقاء من الصفات السلبية التي لا وجود لها في الخارج؛

---

١. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٤٥٤، بتصرف.
٢. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص٩٣.
٣. انظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٢، ص١٠١٤.

فصفة البقاء عندهم: "عدم الآخرية للوجود"[١]، التي قد يتوهمها الذهن عن الله تعالى فينتفي هذا الوهم من خلال مفهوم البقاء، لهذا لا يصح القول: بأن صفة البقاء وغيرها من الصفات السلبية زائدة على الذات أو قائمة بالذات، ونفس الكلام ينسحب على صفة الوجود، فصفات المعاني التي لها وجود في نفسها هي الصفات التي قد وصف الله تعالى بها نفسه في العديد من الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾(البقرة:٢٠)، وقوله تعالى:﴿عَـٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾(التوبة:٩٤)، وقوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾(البقرة:٢٥٥)، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾(البقرة:١٦٤)..الخ؛ ففي هذه الآيات يثبت سبحانه لنفسه القدرة والعلم والكلام، وكذلك سائر الصفات الوجودية الأخرى، قال الإمام السعد: "فعند أهل الحق: له صفات أزلية زائدة على الذات؛ فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك، مع اختلاف في البعض، وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء، حتى منع بعضهم أن يقال صفاته قديمة وإن كانت أزلية بل يقال هو قديم بصفاته"[٢].

فالقاعدة بناءً على كلام السعد تقرر أمرين:

الأمر الأول: هو أن العقل يدرك أن ثمة موجود قائم بنفسه هو ذات الله تعالى، ويدرك أيضاً أن لله تعالى صفات كالقدرة والعلم وغيرها، فهل هذه الصفات تعد صفات وجودية؟ أم أنها هي عينها ذات الله تعالى ليس لها وجود في نفسها، وما هي إلا أمور اعتبارية وحسب؟ عند متكلمي أهل السنة الذين عبر عنهم الإمام السعد سابقاً: "بأهل الحق"[٣]، أن الله تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، حي بحياة، متكلم بكلام، سميع بصير بسمع وبصر، فإثبات كل صفة من هذه الصفات لها وجود في نفسها إلا أنها قائمة بذات الله سبحانه وتعالى بمعنى أنها ليست قائمة بنفسها، وقيامها بذات المولى سبحانه وتعالى لا يعني أنه قيام تركب أو احتياج بل غاية هذا القيام أنه يفيد حكماً ونسبة؛ كالعالمية التي هي في حقيقتها نسبة العلم له تعالى، فالله تعالى عالم لأن له علم قائم به، فقولك: الله تعالى عالمٌ يساوي قولك: الله تعالى قامت به صفة من الصفات هي العلم، وهذا الكلام متحقق في سائر الصفات الوجودية.

---

١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٧٩.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢.

الأمر الثاني: هو أن متكلمي أهل السنة قد اتفقوا على أن هذه الصفات ليست هي ذات الله تعالى، بمعنى أن إثبات وجوده سبحانه لا يكفي في إثبات صفات المعاني، بل على العكس فالعقل بعد أن يُثبت وجود الله تعالى يتسائل، هل الله تعالى قادر؟ هل هو عالم؟ وهكذا، وهذا يدل على أن إثبات وجود الله تعالى غير كاف في إثبات الصفات القائمة به سبحانه وتعالى، فاحتاج المتكلم إلى دليل آخر ليثبت من خلاله صفات المعاني، ولدقة هذا الأمر حصل خلاف بين متكلمي أهل السنة منشؤه هو التسليم بأن هذه الصفات ليست عين ذات الله تعالى فهذا يلزم عنه، أن هذه الصفات غير ذاته، وهذا يترتب عليه إشكالية من جهتين:

الأولى: هي أن المغايرة تقتضي أن الله تعالى محتاج للغير وهذا نقص لا يخفى.

الثانية: أن القول بمغايرة الصفات للذات يلزم منه إثبات قدماء مع الله تعالى، وهذا باطل عند متكلمي أهل السنة، لهذا قرروا اختراع مفهوم يميزهم عن غيرهم من الفرق والمذاهب وهو أن الصفات قائمة بذاته تعالى؛ فلا هي عينه ولا هي غيره، قال الإمام السعد: "وآثروا أن يقال هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته ولا يقال هي فيه أو معه أو مجاورة له أو حالة فيه لإيهام التغاير"[١].

وفي بيان أنه لا يلزم من كون الصفات ليست هي عين الذات أن تكون مغايرة لها، قال الإمام الغزالي: "فإن قيل: أفتقولون: إن صفات الله تعالى غير الله تعالى؟"[٢]، هذا الإشكال الذي يلزم من القول: بأن الصفات ليست عين الذات.

فأجاب الإمام الغزالي: "قلنا: هذا خطأ فإنا إذا قلنا: الله تعالى، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية"[٣]، وهذا كلام نفيس يريد فيه الإمام الغزالي أن يبين بأنه لا مغايرة بين الذات والصفات في الحقيقية؛ لما أن الله تعالى الذي يتوجه إليه الناس بالعبادة ليس ذات دون صفات كما أنه سبحانه ليس صفات بلا ذات؛ فذاته بصفاته سبحانه هو المفهوم من لفظ الجلالة، وذكر الإمام الغزالي أمثلة للتقريب أذكر واحداً منها: "..لا يقال: يد زيد غير زيد، لأن بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل"[٤]، وأيضاً: "يجوز أن يقال: الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة، كما

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٠.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٧٩.
٤. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٧٩، بتصرف.

يُقال: العرض القائم بالجوهر، هو غير الجوهر، على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر، وهذا حصرٌ جائز بشرطين:

أحدهما: أن لا يمنع الشرع من إطلاقه، وهذا مختص بالله تعالى.

والثاني: أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالإضافات إليه"(١).

وكأن الإمام الغزالي يريد أن يفرق بين التغاير من حيث المفهوم العقلي؛ فأنت تتصور الصفات وتعقل مفهومها دون حاجة لتصور الذات التي تقوم به تلك الصفات، وهذا لا بأس به، أما في الخارج والماصدق ففهم الغيرية محال وهو تصور قيام الصفات بنفسها، كقيام الذات بنفسها، بل لا بد من تصور الصفات قائمة بالذات.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

اتفق المتكلمون على أن صفات المعاني زائدة على ذات الله تعالى، بمعنى أنها ليست عينه، وإنما هي قائمة به سبحانه وتعالى، من غير تركب أو مغايرة(٢).

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: "إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، هكذا في جميع الصفات"(٣)، واحتجوا على ذلك بحجج كثيرة يثبتون من خلالها أن ثمة صفات وجودية يمتنع أن تكون هي عين ذات الله سبحانه وتعالى، ومنها:

الحجة الأولى: قالوا: "إن قولنا عالم، يناقضه قولنا: ليس بعالم، ولا يناقضه قولنا: ليس بموجود، وقولنا: موجود، يناقضه قولنا: ليس بموجود، ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، ولو كان كونه موجوداً هو عين كونه عالماً، لامتنع حصول هذا التغاير، لأن الشيء الواحد يمتنع أن يصدق عليه كونه

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٧٩.
٢. قال الكفوي في الكليات: "وقالت الأشاعرة: ليس كل اثنين غيرين، بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم، فخرج بقيد الوجود الأعدام والأحوال أيضاً؛ إذ لا يثبتونها فلا يتصور اتصافها بالغير؛ وخرج بقيد جواز الانفكاك أيضاً ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل، فإنه لا هو ولا غيره"، الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص١٤١، بتصرف.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٧٥.

نقيضاً له وكونه ليس نقيضاً له"[1]، وهذا بين فلو تساوى إطلاق العلم والوجود على الذات بمعنى أن كون الذات موجودة يساوي قولك أن الذات عالمة، فحينها يلزم لأحدهما ما يلزم للآخر.

ومن الحجج أيضاً قولهم: "إذا قلنا: إن ذات الله الموجودة موجودة، خرجت القضية عن الإفادة، وإذا قلنا: ذات الله الموجودة: عالم قادر، كانت القضية مفيدة، وافتقرنا في التصديق بها إلى الحجة، ولولا أن المفهوم من كونه عالماً قادراً مغاير للمفهوم من كونه موجوداً، لم يكن الأمر كذلك"[2]، وهذه الحجة واضحة أيضاً في أن نسبة الوجود لله تعالى لا تكفي ولا تغني عن إثبات سائر الصفات الأخرى بأدلة مستقلة غير ما يستدل بواسطتها في إثبات صفة الوجود، كما أن أي صفة من الصفات لا تغني إثباتها عن إثبات مثيلاتها من الصفات.

ثانياً: نقد منكرها:

ذهبت المعتزلة ومن وافقهم إلى إنكار الصفات الوجودية، وفي كتاب الفرق بين الفرق بعد أن عدد فرق المعتزلة قال: "يجمعها كلها في بدعتها أمور منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية، وقولها: بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم: إن الله تعالى لم يكن له في الازل اسم ولا صفة"[3]، وقال في الملل والنحل: "ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون سُمي السلف: صفاتية والمعتزلة: معطلة"[4].

واعتمدوا في ذلك شبهاً ومزاعم، أذكر منها:

من شبه المعتزلة أنهم قالوا: "الصفة الزائدة إن لم تكن كمالاً يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان، وإن كانت، يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات؛ فيكون محالاً"[5]، نجد أن من نفى الصفات الوجودية في هذه الشبهة اعتمد على توهمه بأن صفات الله سبحانه وتعالى غير ذاته سبحانه، وهنا محل الإشكال في شبهتهم لأن فرض المغايرة مع التسليم بوجود الصفات يلزم منه احتياج الله سبحانه وتعالى لما هو خارج عن ذاته ليكمل ذاته وهو عين النقص حاشاه سبحانه وتعالى، وأجاب الإمام السعد عن هذه الشبهة؛ فقال: "بأنا لا نسلم أن ما لا يكون كمالاً يكون نقصاناً،

---

١. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٣.
٢. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٣.
٣. البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مصدر سابق، ص١٩٣.
٤. الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص٩٢.
٥. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.

وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره، ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال"[١].

ومن شبههم أيضاً قالوا عن صفات المعاني أنها:

أولاً: "إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته، وهذا يلزم عنه مفاسد كبيرة: كخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق"[٢].

ثانياً: "وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر"[٣]، ونلاحظ هنا أن أساس شبهتم قائم على فرض المغايرة بين الذات والصفات، وهل يعقل لو تبين لهم معنى المغايرة وأن متكلمي أهل السنة ينفون حدوث الصفات كما ينفون تعدد القدماء، ولكن حقيقة الخلاف بين متكلمي أهل السنة وغيرهم في هذه المسألة هو تحديد مفهوم المغايرة أولاً ثم تطبيق هذا المفهوم على فهمهم لذات الله تعالى وصفاته بما يناسب مع الحق الذي يرونه، خاصة وأني لا أشك أن مثل هذا البحث من المتشابهات التي بحاجة إلى جد في النظر ودعوة بالسلامة، مع روم التنزيه أبداً.

أجاب الإمام السعد عن هذه الشبهة، فقال رحمه الله تعالى: "بأنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد؛ فإن الغيرين: هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو بزمان أو بوجود وعدم، أو هما ذاتان ليست إحداهما الأخرى وتفسيرهما بالشيئين أو الموجودين أو الاثنين فاسد لأن الغير من الأسماء الإضافية ولا إشعار في هذا التفسير بذلك، قال صاحب التبصرة[٤]: وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث أن أحدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد، وزيد مع رأسه مع أنه لم يقل أحد بكون الجزء غير الكل إلا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته، لأن العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه، وقال أيضاً كل الشيء ليس غيره لأن الشيء لا يغاير نفسه"[٥].

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦، بتصرف.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.
٤. هو أبو المعين ميمون بن محمد النسفي(٥٠٨هـ) صاحب كتاب تبصرة الأدلة في أصول الدين.
٥. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن قاعدة: (صفات المعاني ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات) من القواعد العامة حيث يندرج تحتها سائر صفات المعاني؛ فكل صفة وجودية عندهم فهي ليست عين الذات بل زائدة على الذات، وفي الحقيقة إن هذا المبحث يندرج في ضمنه العديد من المسائل والجزئيات التي تستمد من مطولات المتكلمين، ولكني اقتصرت هنا على ما يفيد في بيان مفهوم القاعدة وحسب وفي هذا المحور، سأذكر تطبيقين لهذه القاعدة عند المتكلمين ومنها:

التطبيق الأول: إن كثيراً من المتكلمين صدروا مبحث الصفات بهذه القاعدة وجعلوها عنواناً يقرروا من خلاله حكماً عاماً يصدق على كل صفات المعاني، وممن صرح بالقاعدة الإمام الغزالي حيث قال: "إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، هكذا في جميع الصفات"[١].

والإمام الآمدي سلك نفس المسلك؛ فقال: "مذهب أهل الحق أن الواجب بذاته مريد بإرادة عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات"[٢].

التطبيق الثاني: استعمل الإمام السعد القاعدة في تعريف صفة الإرادة؛ فقال: "إرادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية"[٣].

التطبيق الثالث: لما أراد صاحب المواقف أن يبين صفة القدرة أشار إلى أن هذه الصفة زائدة على الذات؛ لأنها صفة معنى وكل صفة معنى تنطبق عليه القاعدة؛ فقال: "تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات لما بيناه من إثبات زيادة الصفات على وجه عام"[٤]، أي يعم سائر الصفات الوجودية.

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٧٥.
٢. الآمدي، سيف الدين (١٩٧١م)، غاية المرام في علم الكلام (تحقيق حسن عبد اللطيف)، ص٣٨، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٩٤.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٨٧.

المبحث الثالث: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بأفعال الله سبحانه وتعالى

تقدم أن الله سبحانه وتعالى يوصف بالقدرة التامة، وأنَّ ذلك يقضي عقلاً بإمكان صدور الأفعال عنه تعالى، وبروز تعلقات فعلية لصفة القدرة ترجع كلها إلى الإيجاد والإعدام المتعلقين بالممكن الذي يستوي وجوده وعدمه دون الواجب والمستحيل.

وتحت هذه المبحث قواعد عقدية عديدة تأوي إليها المسائل العقدية الخاصة بهذا الباب المهم من أبواب علم أصول الدين والكلام، والتي كان للخلاف حول تقعيد بعضها واعتبارها أثر هام وكبير في مسائل عديدة، وقد ترتب على هذا الخلاف تمايز وافتراق بين المذاهب الفكرية العقدية من جبرية ومعتزلة وأهل سنة.

وقد اخترت من جملة القواعد ما يكون كالأصل لغيره من القواعد كما يلي:

المطلب الأول: قاعدة (كل ممكن فهو مقدور لله تعالى)

أصل المسائل في باب الأفعال الإلهية ترجع إلى أن صفة القدرة لله تعالى، تنحصر تعلقاتها في قسم واحد من الأقسام الثلاثة للحكم العقلي، وهو الممكن، وذلك لأن القدرة أثرها الإيجاد والإعدام، وهما لا يُتَصَوَّران إلا في القابل للوجود والعدم، وهو الممكن؛ فالقدرة لا تتعلق إلا بالممكنات.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: المقدور: لغة: اسم مفعول من قدَرَ، قال في المقاييس: "القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته؛ فالقدر: مبلغ كل شيء، يقال: قدره كذا، أي مبلغه، وكذلك القدر. وقدرت الشيء أقدره وأقدره من التقدير، وقدرته أقدره، والقدر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها"[١]، فالمقدور على ذلك هو الذي وافق تعلق القدرة به، أي وقع عليه فعل القدرة.

وفي الاصطلاح: المقدور هو متعلق القدرة، سواء كانت قديمة أم حادثة، مؤثرة أم غير مؤثرة[٢]، ومتعلق القدرة لا يكون إلا ممكناً جائزاً، وعليه هناك مساواة في المصداق بين الممكن والمقدور

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٦٢.

٢. هكذا يؤخذ من موارد استعمال هذا اللفظ في كتب المتكلمين قاطبة، ومن نماذج ذلك قولهم: مقدور القدرة القديمة، ومقدور العبد، انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص٩١-٩٢.

وإن اختلف المفهوم، قال المتولي في الغنية: "ومن حُكم القادر أن تكون له قدرة، والمقدور هو الجائز الممكن"(١).

ثانياً: الممكن لغة: "أمكن الأمرُ: سهُلَ وتيسَّر وصار مستطاعاً"(٢).

واصطلاحاً: "ما يقبل الوجود والعدم لذاته"(٣)، أي بالنظر إلى ذاته يتصف بالقابلية المذكورة، قال السيد الشريف: "الممكن بالذات: ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم كالعالم"(٤)، بمعنى أن الممكن على حقيقته مستوي طرفي الوجود والعدم، فبالنظر إلى الممكن مع صرف تعلق القدرة به يكون مستو الطرفين فلا يقال له موجود ولا معدوم، أما إذا تعلق قدرة الله تعالى وجوداً أصبح الممكن موجوداً، وقد يكون واجباً بالغير أي لتعلق قدرة الله تعالى به إيجاداً، فكأن الممكن اكتسب وجوبه من الله تعالى وإلا فحقيقته الإمكان.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

كل ممكن فهو مقدور لله تعالى، قضية كلية موضوعها (أفراد الممكن)، أي كل ما تفرضه أنه ممكن، يصدق عليه محمول القضية وهو أنه (مقدور لله تعالى)، والنسبة بينهما موجبة ثابتة.

تنص هذ القاعدة على أنَّ القدرة ينحصر تعلقها وتأثيرها في الممكن الذي يعني في حقيقته: الشيء القابل للوجود والعدم، وهذا الحصر يقضي بأنَّ خلاف ذلك محال، أي لا يجوز أن يكون متعلق القدرة: الواجب والمستحيل، وإلا لزم وقوع المحال، ويقضي أيضاً بأنه لا يجوز أن يمتنع تعلق القدرة بالشيء الممكن بحال، ووجه الاستحالة بين من خلال التميز بين حقيقة الواجب والمستحيل والممكن، قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى: "فالواجب الذي لا يقبل العدم البتة، ويقابله المحال وهو الذي لا يقبل الوجود البتة"، قال في حاشية الباجوري على متن السنوسية: "فالواجب مالا يتصور في العقل عدمه، والمستحيل مالا يتصور في العقل وجوده، والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه"(٥)، ثلاثة أقسام مبنية على استقراء الوجود والنظر فيه حتى خلصَ المتكلمون إلى هذه الأقسام، والتي لا يزال تردد ذكرها في سائر المباحث الكلامية لما أن عليها المدار في تحديد طبيعة الأحكام التي نثبتها أو ننفيها عن الله تعالى.

---

١. المتولي الشافعي، أبو سعيد عبد الرحمن بن مأمون (١٩٧٨م)، الغنية في أصول الدين (تحقيق عماد الدين حيدر)، ط١، ص١٠٦، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
٢. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص٢١١٤.
٣. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٢١.
٤. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٩٤.
٥. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٦.

قال الإمام الغزالي: "ومن حكمها: أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعني بالمقدورات: الممكنات كلها، ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها، فلا نهاية إذن للمقدورات"[١]، يذكر الإمام الحجة هنا أن من أحكام القدرة الإلهية أنها تتعلق بجميع المقدورات، والتعلق هنا صلوحي: أي بالقوة بمعنى أنها صالحة لتتعلق بكل ما حقيقته أنه ممكن، فما من ممكن إلا والقدرة صالحة لأن توجده أو تعدمه في ما لا يزال، لا أنها أوجدته أو أعدمته بالفعل.

وإذا كان المقدور هو الممكن بلا استثناء، فكل مقدور ممكن، وكل ممكن فالله قادر عليه، مما يعني أن كل مقدور فالله قادر عليه أيضاً، قال الإمام الأشعري: "لا مقدور إلا والله سبحانه عليه قادر كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم، وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله سبحانه بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فرْقان"[٢]، وهذا نص صريح من الإمام الأشعري في أن كل مقدور ينبغي أن تتعلق قدرة الله تعالى كما أن كل معلوم فعلم الله تعالى يتعلق به.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

<u>أولاً: حجية القاعدة:</u>

تعدّ القاعدة السالفة من القضايا الضرورية عند المتكلمين، وذلك لثبوتها بنصوص شرعية عدة، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾(الرعد:١٦)، ولِجَزم العقل بها بعد تصور أطرافها، قال الشيخ أبو دقيقة: "قال جمهور المتكلمين: متى أدرك الإنسان معنى الممكن ومعنى الاحتياج إلى السبب، وركب قضية موضوعها الممكن، ومحمولها احتياجه إلى السبب، وقال: الممكن محتاج إلى السبب كان تصديقه بتلك النسبة بديهياً، لا يحتاج إلى دليل"[٣]، وبيان ذلك كما يلي:

إن القدرة وظيفتها التأثير، وهذا التأثير إما أن يكون في جانب الوجود وإما في جانب العدم، وجميع آثار القدرة من خلق ورزق وإفقار وإحياء وإماتة.. إلخ، يرجع إما إلى الإيجاد وإما إلى الإعدام، وهذا الأمران يعنيان أن الإيجاد يجب أن يكون مسبوقاً بعدم ما سيوجد، والإعدام يجب أن يسبقه وجود ما سيعدم، إذ لا يعقل إيجاد الموجود ولا إعدام المعدوم.

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٥٢.
٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ص٥٥٠.
٣. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٣٤.

وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون متعلق القدرة أمراً يكون موجوداً قابلاً للعدم، أو معدوماً قابلاً للوجود، وإلا لم يكن لتعلق القدرة معنى، والأمر المتصف بتلك القابلية هو الممكن فقط كما مر تعريفه.

قال الكيلاني في شرح العضدية: "والدليل على أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات أن المقتضي للقدرة هو الذات، لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع، لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة ذاته تعالى إلى جميع الممكنات على السواء، إذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادراً إلى مخصص، وهو محال، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها"[١].

إذن تماثل الممكنات في حقيقتها، والقدرة الإلهية واحدة، ونسبة ذات الله تعالى إلى أي ممكن وآخر سواء، مع استحالة تعلق القدرة الإلهية بالبعض دون البعض للزوم محال عليه وهو اقتضاء مخصص يخصص قدرة الباري تعالى بالبعض دون الآخر، ثبت أن قدرته تتعلق بسائر الممكنات، وهذا التعلق أنواع فما تعلقت به القدرة على سبيل الإيجاد فقد أوجد، يسمى هذا التعلق بالتنجيزي وسائر الممكنات فالقدرة تتعلق بهم بالقوة ويسمى تعلق صلوحي.

قال المحقق الدسوقي-رحمه الله تعالى-:"اعلم أن للقدرة تعلقين، تعلق صلوحي قديم وتعلق تنجيزي حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم؛ فالأول صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل ممكن فيما لا يزال أي حين وجوده والثاني إبرازها بالفعل للمكنات التي أراد الله وجودها.."[٢].

من كلام المحقق الدسوقي نجد أن القدرة تتعلق بالممكنات بالقوة أي استعداد القدرة لأن توجد أو تعدم أي ممكن في الوقت الذي خصصت له الإرادة وجوده فيه، ويسمون هذا التعلق بالصلوحي، أي صالحة لأن تتعلق.

والتعلق الثاني تعلق القدرة التنجيزي، وهو التعلق بالفعل، بأن تتعلق القدرة بالممكن فتوجده أو تعدمه بالفعل، وكلمة تنجيزي فيها معنى الحصول والوقوع.

وأمَّا ما كان موجوداً غير قابل للعدم أساساً كما في الواجب، أو معدوماً غير قابل للوجود البتة كالمستحيل، فلا يمكن أن تتعلق به القدرة الإلهية، لعدم صلاحية هذين للتبدل، إذ الواجب – وهو موجود ثابت لا محالة – إن تعلقت به القدرة فإما أن تتعلق به تعلق الإيجاد، وهو محال، لأنه موجود، وإيجاد الشيء الموجود محال، وهو بمثابة تحصيل الحاصل، وإما تتعلق به تعلق الإعدام،

---

١. ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٤١.
٢. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٩٨.

ولكن الواجب لا يقبل العدم في حقيقته، وإلا لم يكن واجباً، ولو فرض انعدام الواجب لصار ممكناً، وقد كان واجباً، وهذا فيه قلب للحقائق، وفيه غاية التناقض.

والمستحيل كالواجب إلا أنه بالعكس، فلا يمكن أن تتعلق به القدرة تعلق الإيجاد لأنه لا يقبل الوجود أصلاً، وإلا لم يكن مستحيلاً، ولا معنى لتعلق القدرة به تعلق الإعدام؛ لأنه معدوم قبل هذا التعلق المفروض، ولا يصح انعدام ما هو معدوم[١]، لما فيه من قلب الحقائق أيضاً، وقد مرّ شرح هذا في قاعدة: حقائق الأشياء ثابتة، وبُيّن هناك أن الواجب الذاتيّ والمستحيل كذلك لا يجوز أن ينقلبا[٢].

ولما كانت الأمور الثلاثة، الواجب والمستحيل والممكن، لا رابع لها، وبطل تعلق القدرة بالقسمين الأولين، وجب انحصار تعلقها في الأمر الثالث، وهو الممكن، وهذا هو المطلوب.

ثانياً: نقد منكرها:

مع ضرورية هذه القاعدة كما مر بيانه، إلا أنها لم تسلم من الاعتراض والمخالفة، إذ قد يرد على بعض الأذهان وهمٌ بأن حصر متعلقات القدرة في الممكن فيه تقييد لقدرة الإله وتحديده، ثم يُخيّل إليهم أن في ذلك نقصاً لا يليق به تعالى.

ومن أشهر من عرف بمخالفته في هذه المسألة ابن حزم، حيث ذكر في كتابه الفصل في الملل والنحل: أنّ المحال إنما كان محالاً لأن الله جعله كذلك، وحيث كان مجعولاً كان في وسع القدرة أن تبدل هذا الجعل، فيصبح المحال ممكناً، قال ابن حزم في الفصل: "فكلُّ ما خلقه الله تعالى محالاً في العقل فقط، فإنّما كان محالا مذ جعله الله تعالى محالا، وحين أحدث صورة العقل لا قبل ذلك، فلو شاء تعالى أن لا يجعله محالا لما كان محالا"[٣]، وهذه عثرة من فاضل، فإن من الخطأ الجليّ تصور مجعولية المحال، وأن المحال لا يكون محالاً إلا بعد أن يُتصور في العقل كذلك، بل المحال الذاتيّ يتصف بالامتناع الذاتي الراجع إلى حقيقته غير القابلة للوجود البتة، بحيث لو قدر وجوده يلزم المحال، وليس ذلك موقوفاً على وجود العقل، فاجتماع النقيضين مثلا محال، وجد عقل أم لا، غاية ما جرى أن العقل انكشف له هذا الحكم، ولم يكن من إنشائه كما توهمه عبارة ابن حزم.

وانظر إليه يضرب لهذا المحال مثلاً: "وكذلك من سأل: هل يقدر الله تعالى على أن يجعل شيئا موجودا معدوما معا في وقت واحد؟! أو جسما في مكانين؟ أو جسمين في مكان؟ وكل ما أشبه هذا، فهو سؤال صحيح، والله تعالى قادر على كل ذلك لو شاء أن يكوّنه لكوَّنه"[٤]، وكل هذه الأمثلة من

---

١. انظر: فودة، تهذيب شرح السنوسية، مصدر سابق، ص٤٦-٤٧.
٢. انظر: ص٨٧ من هذه الأطروحة.
٣. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٨.
٤. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٨.

المحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود البتة، ثم استدلّ ابن حزم على هذا بما لا يصلح دليلاً، وهو أننا نرى في منامنا أموراً محسوسة مبصرة مسموعة وهي في حال اليقظة من المحالات، وهذه دعوى ليس عليها برهان، فإن الذي يُرى في المنام كله من قبيل المتخيل والمحسوس، سواء كان موجوداً في الواقع أو مما يقبل الوجود في الواقع مع عدم وجوده فيه حقيقة أو عادة كأن يرى ما لا يطير عادة في الواقع يحلق بجناحيه في السماء، وهذا ليس من المحال العقلي حتى يمتنع.

بل العجب أنه ذهب إلى جواز أن يتخذ الله ولداً، قال: "وكذلك من سأل: هل الله تعالى قادر على أن يتخذ ولدا؟ فالجواب أنَّه تعالى قادر على ذلك"[١]، ومثله اتخاذ الشريك، والتنازل عن الألوهية، وانعدام الإله، وغيرها من المحالات، إذ تجويز واحد من المحالات الذاتية يقضي على كل المحالات بالجواز، إذ لا فرق بين محال ومحال.

ومن الأدلة التي عرض لها ابن حزم أن نفي القدرة على خلق المحال يعتبر تعجيزاً للإله تعالى، "ومن لم يطلق أن الله عز وجل يقدر على ذلك وحسَّن قوله بأن قال: لا يوصف الله بالقدرة على ذلك، فقد قطع بأن الله عز وجل لا يقدر، إذ لا واسطة فيمن يوصف بالقدرة على شيءٍ ما ثم وصف في شيء آخر بأنَّه لا يقدر عليه"[٢]، وهذا الذي قاله يؤذن بأن ثمة خللاً في تصور الواجب والمحال والممكن عند الإمام ابن حزم؛ فإن الذي لا يقبل الوجود في ذاته، لا يعتبر نقصاً ولا عجزاً في حق القدرة أن لا توجده، وإنما يتصور النقص في شيء ممكن تعجز القدرة عن إيجاده.

قال اللقاني في الرد على ابن حزم: "فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، وأما إذا كان لعدم متعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز"[٣].

وكذا لا يعتبر خروج المحال والواجب من حيز ما تتعلق به القدرة تناهياً للقدرة كما زعم ابن حزم، وزعم أن القول بالخروج كفر بالملة، وليس الأمر كذلك كما بينا، فعدم تعلق القدرة بما ليس من شأنها أن تتعلق به لا يعد تناهياً كما لا يعد عجزاً، بل تبقى القدرة متعلقة بما لا نهاية له من الممكنات، وذلك عين الكمال فيها، وغنيّ عن الذكر أن التنزيه الذي يرمي إليه ابن حزم في قوله هذا لا يشفع له في ترك المعاتبة والتخطئة.

---

١. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٨.
٢. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٨.
٣. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

لهذه القاعدة تطبيقات كثيرة في كتب الكلام وأصول الدين، وكلها تدور على أفعال الله تعالى، هل لها ما يقيّدها ويحيل وقوعها أم تتصف هي بالجواز بإطلاق، دون أن يعيق القدرة أي عائق، ولا أن يحيل إيجاد الممكن شيء.

يذهب متكلمو أهل السنة وفق ما تقدم من أن كل ممكن فهو مقدور، وبالعكس، إلى أن الفعل الإلهي جائز على الإطلاق، وأن كل مقدور فهو جائز الصدور عن الله تعالى، لا يشذ عن هذا شيء من أفعاله تعالى، ولا يخرج عن هذه القاعدة إلا ما علم الله تعالى وجوده أو عدمه، فلا يكون من الجائز، والحالة هذه أن يصدر الفعل الذي يخالف العلم الإلهي، وفي هذه الحالة يعرض الوجود أو الامتناع على الممكن، مع القطع بأنه لذاته مقدور وجائز الصدور.

وسأقتصر من تطبيقات هذه القاعدة على تطبيقين:

التطبيق الأول: وهو مسألة تعذيب الطائع، فعلى وفق القاعدة المذكورة ذهب متكلمو أهل السنة من الأشعرية إلى أن الله تعالى يجوز عقلاً أن يعذب الطائع ويثيب العاصي[١]، مخالفين بذلك فريقاً من المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن ذلك غير جائز، لكونه قبيحاً، والله تعالى يتنزه عن فعل القبيح، وكذا خالف الماتريدية أيضاً في هذه المسألة، حيث ذهبوا إلى امتناع تعذيب المطيع شرعاً وعقلاً[٢].

قال الآمدي في أبكار الأفكار: "وقد اختلف أهل الإسلام في المؤمن إذا اجتمع له طاعات، وزلات، فالذي عليه إجماع أهل الحق من الأشاعرة، وغيرهم: أنه لا يجب على الله تعالى ثوابه، ولا عقابه بل إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، وله إثابة العاصي، وعقاب المطيع"[٣]، وجهة المناسبة بين هذا المثال والقاعدة أن الثواب والعقاب من الممكنات، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى لا يجب عليه شيء منها.

---

١. هذا مبنيّ على أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، والجواز عندهم هنا من جهة العقل، إذ العقل من مقدماته أن الله تعالى لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات، وإثابة المطيع وتعذيب العاصي من الممكنات فهي من أفعاله تعالى، لهذا لا تجب عليه سبحانه، إلا أنه أخبر في العديد من الآيات أن الطائع له المثوبة والعاصي مستحق للعقوبة، جاء الحكم باستحالة تخلف ذلك من الناحية الشرعية لعدم جواز الخلف في نصوص القرآن الكريم.

٢. انظر: أبو عذبة، الحسن، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص٣٢، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند.

٣. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٣٨٣.

التطبيق الثاني: استخدم المتكلمون هذه القاعدة كلية في قياس من الشكل الأول، صورته:

"فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى، ينتج: فعل العبد مقدور لله تعالى، ثم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى ثم تضم إليها كبرى فينتظم منهما قياس من الشكل الأول هكذا فعل العبد مقدور لله تعالى، وكل ما كان مقدوراً لله تعالى لا يكون مقدوراً للعبد ينتج: فعل العبد ليس مقدوراً له"[١].

أراد المتكلمون في هذا القياس نفي قدرة العبد على الخلق، وإثبات القدرة المطلقة لله تعالى وحده، واعتمد على هذه القاعدة في إثبات أن فعل العبد مقدور لله تعالى باعتبار أنه ممكن والقاعدة تقرر أن كل ممكن فهو مقدور لله تعالى.

---

١. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص١١٤.

المطلب الثاني: قاعدة (لا مؤثر في الوجود إلا الله)

إن ثبوت الوحدانية لله تعالى يشمل ثوبتها لذاته تعالى ولصفاته ولأفعاله، ومن المعلوم أن الوحدانية في الذات تنفي أمرين، التعدد وإمكان الانقسام في الذات نفسها، ووجود ذات تماثلها، قال في الغنية: "قال أصحابنا: الواحد هو الشيء الذي لا يصحّ انقسامه، ثم هذه اللفظة تتردد بين معان، فقد يراد به: الشيء الذي لا يقبل القسمة، كما ذكرنا، وقد تطلق والمراد منها: نفي الأشكال والنظائر عنه"(١).

وكذلك تنفي الوحدانية في الصفات ذات الأمرين، التكثر في الصفة الواحدة كأن يكون له صفتا علم فأكثر، ووجود ذات تتصف بمثل صفة من صفاته(٢)، وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(الشورى:١١). بينما لا نجد أن الوحدانية في أفعال الله تعالى تنفي التكثر عنها، قال الدسوقي في حاشيته على السنوسية: "وأمَّا وحدانية الأفعال فتنفي أمراً واحداً، وهو ثبوت الفعل والخلق لغيره تعالى، وهو يعني أن الخالقية والتأثير لا تكون إلا له سبحانه وتعالى"(٣)، ونفي ذلك عن غيره مطلقاً، أي سواء كان بطريق التعليل أو بطريق الطبع أو بطريق القوة المودعة.

"قال أهل السنة وجميع الصفاتية: إنه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"(٤).

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

معنى(مؤثر) في اللغة والاصطلاح:

أولاً في اللغة: فهو اسم فاعل، من التأثير، وهو مصدّر أثر، "الأثر بقية الشيء، والتأثير إبقاء الأثر في الشيء وأثر في الشيء ترك فيه أثراً"(٥)، والخلق والإيجاد فيه معنى التأثير، باعتبار المخلوق بقية من القدرة وأثر من آثارها.

---

١. الأنصاري، سليمان بن ناصر (٢٠١٠م)، الغنية في الكلام (تحقيق مصطفى حسنين)، ط١، ج١، ص٤٥٦، دار السلام، مصر.
٢. انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٩١.
٣. انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٩١.
٤. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص٤٢.
٥. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٤، ص٥، بتصرف.

ثانياً: في الاصطلاح: قال أبو البقاء: "إعطاء الوجود"(١)، وهو بهذا يرادف الخلق والإحداث والاختراع، والخلق: قد يطلق في اللغة ويراد به إيجاد الشيء، واختراعه لا من شيء(٢).

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن هذه القاعدة تحمل معنى شديد الظهور والوضوح، وهو قصر الإيجاد والإحداث على الله تعالى، ونفي أيّ تأثير ذاتيّ لغيره تعالى، ولذلك عبر عنها تارة بقولهم: "لا خالق إلا الله"(٣)، وتارة بقولهم: "لا موجد إلا الله تعالى ولا مؤثر في حدوث الممكنات سواه"(٤)، وقد تقدم اتصال هذه القاعدة بصفة الوحدانية الثابتة لأفعاله تعالى، والقاضية بأنه واحد في أفعاله متفردٌ بالخلق والإيجاد.

قال إمام الحرمين: "اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين مالا يتعلق؛ فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه، كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً"(٥).

هذا نصّ من إمام الحرمين يفيد أن المؤثر الحقيقي والموجد الواحد في هذا الكون هو الله تعالى لا رب سواه، وما قد يتوهم من فعل لغيره أو قدرة مستقلة عن قدرته فهذا باطل، والقدرة الحادثة ومقدورها فعلٌ لله تعالى وحده.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

نقل كثير من متكلمي أهل السنة من الأشاعرة الإجماع على هذه القاعدة، وأنها من المواضع التي وقع عليها اتفاق المسلمين، إلا أن الإجماع المنقول في هذه المسائل ليس من قبيل الإجماع الأصولي، وإنما هو من قبيل حكاية الاتفاق في المسألة، ولذلك لا بدَّ من الاستدلال على هذه القاعدة، وقد فصل الإمام الباقلاني -رحمه الله تعالى-، الأدلة في كتابه الإنصاف بأسلوب سهل في عبارته، دقيق في إشارته، وسأقتصر على ما أورده هناك لكفايته في هذا المقام.

---

١. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٣٢٠.
٢. انظر: الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣١.
٣. انظر: الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٩.
٤. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠١.
٥. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص٦٩.

الدليل الأول: "أن نقول لهم: إن قلتم: إن الواحد منا يخلق أفعاله، من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر؛ فقد شركتم بيننا وبين الله تعالى في الخلق، وأنه لا يتم خلقه إلا بخلقنا. وذلك أن الجسم لا يخلو من حركة، أو سكون، أو كفر، أو إيمان، أو طاعة، أو معصية، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد وبين الرب، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر، وهذا شرك ظاهر، نعوذ بالله منه"[١].

نستفيد من هذا الدليل أن إثبات مؤثر ذاتيّ في الوجود غير الله تعالى، كأن يخلق العبد فعله مثلاً يترتب عليه مفسدتان، الأولى: مشاركة الله تعالى في خلق شيء من الممكنات، وهذا شرك بيّن.

الثانية: أن الله تعالى إذا أراد خلق فعل العبد مثلاً احتاج إلى وسيط بأن يخلق العبد أولاً ليخلق العبد فعله، وهذا نقص بين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الدليل الثاني: أن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه، كما قال: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ ﴾ (الملك:١٤) ونحن نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله فيه، ولا يحصره ولا يعده بقدرة، حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأ، إلى غير ذلك، فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده، وأيضاً الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه، فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه؛ فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله تعالى الذي يعلمها، كما قال: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ ﴾(الملك:١٤)". إن هذا الدليل المختصر، يفيد أن ثمة تلازم بين خلق الشيء، والعلم به، وهذا أمر ملائم للفطرة قريب من الشعور، والكل يقطع بأن صناعة الشيء تقتضي العلم به، والواقع يقضي بأن العبد الذي فُرضَ أنه خالقٌ لفعله لا يكاد يعلم عنه شيئاً، فكيف له أن يخلقه؟![٢].

الدليل الثالث: "وهو من شرط الخالق للشيء أن يكون قادراً على خلق الشيء وضده، فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها، وهو الموت، وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له، حتى يعود كما كان جسماً مؤلفاً، ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق، ولما وجدنا الخالق تعالى يقدر على خلق الشيء وضده دل على أنه هو الخالق لا خالق سواه"[٣].

١. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤١.
٢. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤١.
٣. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤١.

تستوي أمام الخالق للشيء خلق ذلك الشيء وضده، لما أن القابلية في الكل سواء، وبالنسبة للقدرة الأصل أنهما سواء، والعبد الذي يدعي خلق فعله لا يقدر على خلق ضده، وقد نقل الإمام الباقلاني قصة تفيد هذا المعنى، فقال: "وقد قيل عن الشيخ الإمام أبي بكر بن فورك رضي الله عنه أنه كان مع إسماعيل المعروف بالصاحب في بستان، وكان يعتقد شيئاً من ذلك، فأخذ سفرجلة وقطعها من الشجرة، وقال له: ألست أنا قطعت هذه السفرجلة؟ فقال له رضي الله عنه مجيباً: إن كنت تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها فاخلق وصلها بالشجرة حتى تعود كما كانت. فبهت وتحير ولم يقدر على جواب"(١).

قال الإمام الباقلاني: "وبلغني أيضاً أن بعض القدرية وقف على إحدى رجليه وشال الأخرى، وقال: ألست أنا رفعت هذه وحططت هذه؟ فقاله له بعض أهل السنة: إن كنت تزعم أنك خلقت الشيل في هذه المشتالة فاخلق الشيل في الأخرى حتى تصير مشتالة معها، فبان له الحق ورجع عن قوله الباطل"(٢)، وهذا الإلزام كاف في إبطال ما ذهب إليه المعتزلة من أن العباد خالقون لأفعالهم.

الدليل الرابع: "وهو أنك تقول: حقيقة الخلق والإحداث هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وإذا كان الواحد منا على زعمكم يقدر أن يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم إلى الوجود، وأن يخلق شيئاً زائداً فيخرجه من العدم إلى الوجود، وأن يخلق له لوناً غير لونه فيخرجه من العدم إلى الوجود، وفي هذا القول الخبيث التسوية بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد، وأنهم يقدرون على ما يقدر عليه. تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً"(٣).

وهذا مبني على أن الأصل نفي المشابهة والمماثلة بين الخالق والمخلوق، إذ الحقائق متباينة وإثبات الخالقية للعبد بمعنى التأثير والإيجاد بإبراز الشيء من العدم إلى الوجود يقتضي المماثلة في أخص خصائص الألوهية وهذا محال.

ثانياً: نقد منكرها:

أنكر بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة والزيدية قصر التأثير على القدرة القديمة، وقالوا بأن قدرة العباد مؤثرة في إيجاد الفعل، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية، تفيد في نظرهم نقض كلية هذه القاعدة، ومن أهم الأدلة العقلية عندهم:

---

١. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤٢.
٢. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤٢.
٣. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص١٤٢.

الدليل الأول: "لو لم يكن العبد موجداً لفعله بالاستقلال لزم أمور منها: بطلان المدح والذم على الأفعال، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل للشخص ولا واقع بقدرته واختياره، ومنها بطلان التكليف والأوامر والنواهي، إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته، ومنها بطلان الثواب والعقاب لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان يخلق المثيب، ولا لعقابه على ما كان يخلق المعاقب، ومنها بطلان فوائد إرسال الرسل وإنزال الكتب والحث على تحصيل الكمالات واجتناب الرذائل، حيث لم يكن للعبد فعل وحيث إن هذه الأمور لزمت من كون العبد ليس موجداً لفعله بالاستقلال وهي مخالفة للمجمع عليه، فما يؤدي إليها يكون باطلاً فيثبت نقيضه وهو أن العبد موجد لفعله بالاستقلال وهو المطلوب"(١).

إذن رتب منكرو القاعدة وبناءً على الدليل السابق، عدة مفاسد على فرض أن العبد وفعله من خلق الله تعالى.

وأجاب متكلمو أهل السنة عن ذلك فقالوا: "بأن هذا الذي ذُكر يلزم الجبرية القائلين إن العبد لا تتعلق قدرته بالفعل أصلاً، أما الأشاعرة فلا يرد عليهم لأنهم إنما نفو تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه التأثير وأثبتوا لقدرته تعلقاً بالفعل، لا على وجه التأثير يسمى عندهم كسباً، وهو مناط صحة التكليف والثواب والعقاب والمدح والذم"(٢).

إذن حاصل الجواب عن الشبهة: هو أن اللوازم التي فرضها منكرو القاعدة لا تلزم أهل السنة باعتبار أنهم لا ينكرون نسبة الفعل إلى صاحبه البتة كالجبرية الذين نفوا أن يكون للعبد فعل أصل واعتبروه كريشة معلقة في الهواء لا له ولا عليه، بل عند أهل السنة أن قدرة العبد تتعلق بالفعل ولكنّ هذا التعلق ليس من باب خلق الفعل وإنما اكتسابه أي نسبة الفعل إليه، وهذا كاف في الانفكاك من اللوازم التي ألزموهم بها منكرو القاعدة.

الدليل الثاني: "لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وإيجاده لكان خالقاً للشرك والظلم وأنواع الفسوق، لكن التالي باطل، لأن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يخلق القبيح"(٣).

حاصل الشبهة قائم على أن الخالق للشيء ينسب إليه ذلك الشيء إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وفرض أن الله تعالى خالق العبد وفعله سيترتب عليه إثبات ما لا يليق بالله تعالى من النقائص تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

١. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص١١٨.
٢. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص١١٨.
٣. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص١١٩.

والجواب عن هذه الشبهة: "بمنع بطلان التالي: لأن المذموم فعل القبيح لا خلقه ألا ترى أن الله تعالى هو الخالق للشيطان وهو أصل القبائح، ومع ذلك لم يلحقه الذم باتفاق، والذم إنما يلحق القبيح باعتبار كونه مقتضياً للعقاب، والعقاب يلحق الفاعل لا الخالق"[١].

وحاصل الجواب إذن في إبطال دعواهم أن خالق الشيء ينسب ذلك الشيء إليه، فإذا قام واحد إلى جدار وأخذ يدهنه بطلاء أزرق، هل يسمى هذا الشخص أو يوصف بأنه أزرق؟ قطعاً لا، لأن اللون ينسب لمن اكتسبه واصطبغ به لا من دهنه، فالحائط هو الأزرق، الحائط الذي هو محل الفعل، وكذلك في مسألة خالق الشر للعبد لا يلزم منه نسبة الشر على الله تعالى لأن نسبة الشر تكون لمن اكتسبه فصار محلاً للشر وليس خالقه.

واستدل منكرو القاعدة على أدلة نقلية كذلك، إذ إن كثيراً من الآيات الكريمة لو أخذت على ظاهرها لبطلت القاعدة لمخالفتها تلك النصوص التي ظاهرها يثبت أن العبد خالق مؤثر، ومن تلك الآيات:

قوله تعالى: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾(البقرة:٣)، فنسب الله تعالى إلى العباد الفعل، يقيمون الصلاة ولم يقل وأقام الله فيهم الصلاة، وهكذا سائر الآيات الكريمات، سلكت نفس المنهج ونسبت الفعل إلى العبد، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾(لقمان:٤)، وقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ﴾(البقرة:٧٩)، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾(الأنفال:٥٣)، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾(الطور:٢١).

وقد أجاب المتكلمون عن هذه الآيات، قال الظواهري في التحقيق التام: "الجواب عن الاستدلال بهذه الآيات، قالوا: إن البرهان العقلي قام على خلاف ظاهر الآيات فوجب تأويلها ليتم التطابق بين العقلي والنقلي، ولتدفع المعارضة بنحو قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾(الزمر:٦٢)، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾(الصافات:٩٦)"[٢].

إذن أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة، بأن هذه الآيات من المتشابهات وذلك لتعارضها في الظاهر مع نصوص آيات أخرى عامة التعلق بسائر الممكنات، وتعارضها مع العقل الذي قام عنده البرهان

---

١. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص١١٩.
٢. الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، مصدر سابق، ص١٣٦-١٣٧.

على أن لا مؤثر في الوجود سواه سبحانه وتعالى، والأصل في المتشابه على مذهب المتكلمين التأويل وردها إلى المحكم أو التفويض بحسب ما تقتضيه الحاجة؟

نخلص من هذا أن الفعل ينسب للعبد كسباً على مذهب متكلمي أهل السنة وهذه النسبة كافية لأن يحاسب على فعله ولا يلزم منها ما ذكره المعتزلة من الأدلة، ثم إن القاعدة حق ومعناها موافق للأدلة من القرآن والعقل على ما مر بيانه والله أعلم.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن من فروع هذه القاعدة الأصيلة لدى أهل السنة والجماعة، مسائل عدة تتعلق بأفعال العباد والتكليف وتفسير العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ونحو ذلك، وسأقتصر على ذكر تطبيقين لهذه القاعدة عند متكلمي أهل السنة:

التطبيق الأول: استعمل الإمام الغزالي هذه القاعدة في رده على مذهب المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد، حيث إن العبد خالق لفعله عندهم، خلافاً لمذهب الأشاعرة القائل بالكسب[١] والاختيار إذ الكسب يُعد علامة على مذهب أهل السنة من متكلمي الأشاعرة، حيث توسط فيها بين طرفين، الأول يزعم أن العبد مجبر على أفعاله جبراً محضاً، وأنه كالريشة في مهب الريح، والثاني يدعي أن العبد خالق لأفعال نفسه بقدرة أودعها الله فيه طلباً لتصحيح التكليف؛ فلزمته "شناعتان عظيمتان: إحداهما: انكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه **لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه،** والثانية: نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات، فإنَّ الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها."[٢]، نلاحظ من كلام الإمام الغزالي أنه استعمل القاعدة كمسلمة من حيث إنه مجمع على صحتها، كدليل يحتج به على خصمه ممن قال بخلاف ذلك.

التطبيق الثاني: ذكر الشريف الجرجاني القاعدة في معرض رده على الفلاسفة الذين نسبوا تأثيراً لذوات الأنبياء عليهم السلام، فقالوا: "وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد أن تقوى نفس النبي بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته

---

١. ولبيان مفهوم الكسب في اصطلاح المتكلمين أنقل نصاً للإمام السعد يقول فيه: "فاكتفى بعض أهل السنة بأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وإن لم يعرف حقيقته قال الإمام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فإن الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايز أن يكون إحداهما طاعة والأخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فأصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب". التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٧.

٢. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٥٤.

وتصوراته حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة، وكيف يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء"[١]. فأجاب الجرجاني على هذه الشبهة معتمداً على التسليم بصحة القاعدة وصدقها، فقال: "هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى"[٢].

نلاحظ هنا أن السيد الجرجاني استند في إبطال نسبة الفلاسفة التأثير إلى الأنبياء - عليهم السلام - على وجه الحقيقة على القاعدة وهي: (لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى).

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٥-١٧٦.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٥-١٧٦.

المبحث الرابع: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق برؤية الله سبحانه وتعالى

تعدّ مسألة الرؤية من المسائل التي اختُصّ بها أهل السنة وتميزوا بها عن سواهم من الفرق الإسلامية، حتى من القائلين بها من الفرق الإسلامية، وذلك من حيث إنهم جمعوا بين التنزيه، وهو أصل عظيم، وبين القول بجواز الرؤية عقلاً ووقوعها شرعاً، وهو ما لم يتسنّ لغيرهم من الذين وقفوا من الرؤية موقف الرد لما تصوروه من استلزامها نقصاً في حق الباري تعالى وتعارضاً مع ما يراعونه من اعتقاد تنزهه تعالى عن الحد والمقدار، أو الذين وقفوا منها موقف الإثبات دون مراعاة مبدأ التنزيه، ولم يروا فيها معارضة مع ما ذهبوا إليه من نحلة التشبيه والتجسيم.

قال الشيخ حسين الكيلاني في شرح العضدية: "هذا مما تفرد به أهل السنة، وخالفهم في ذلك سائر الفرق، والكرامية والمجسمة وإن جوّزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده، فضلا عن رؤيته"(١).

وهي مسألة يكتنفها الغموض والدقة أيضاً، ولذا تضاربت فيها آراء الناس، وكانت موضع التباس، سببه ما يتبادر عند العموم من كون الرؤية البصرية أمراً لا يقع إلا على المحسوس المحدود ذي الحد والمقدار والكيف، فيجد الناظر منهم شيئاً من التعارض بين النصوص الشرعية المثبتة للرؤية وبين ما يتبادر إلى الذهن من ظواهر النصوص؛ فيقع اللبس الموجب للحل والرفع.

وقد كان لأهل السنة طريقتهم الخاصة في دفع اللبس ورفع الإشكال في مسألة الرؤية، وذلك من خلال القواعد العقدية التي أعملوها في هذا المبحث، وخلصوا منها إلى الجمع بين التنزيه وبين الإثبات، تنزيه الباري تعالى عن مشابهة المخلوقات جملة، وإثبات إمكان رؤيته تعالى رؤيةً لا تتعارض ومبدأ التنزيه.

ويتأسَّس هذا الجمع على بيان معنى للرؤية لا يحيله العقل، بل يقول بإمكانه وجوازه، ثم على الاستدلال بأنَّ الخبر الصحيح قد جاء بإثباته، وسيتضح جلياً نهجهم من خلال بعض القواعد المجملة التي جعلتها في مطلبين:

المطلب الأول: قاعدة (كل ما جوّزهُ العقلُ الصريح وورد به الشّرعُ وجبَ القضاءُ بثبوته).

المطلب الثاني: قاعدة (كلُ موجودٍ يصحُ أن يُرى).

---

(١) ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٥٦.

المطلب الأول: قاعدة (كل ما جوزه العقل الصريح وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته)[١]

هذه القاعدة من الأصول العظيمة في المباحث العقدية عند أهل السنة، وليست مختصة بمسألة الرؤية وحسب، بل ينطوي تحتها جملة مباحث السمعيات كما سيأتي تفصيله، ولما لم تكن الرؤية من مقتضيات العقول، ولا مما يستقل العقل بإثباته، إذ الرؤية ترجع إلى فعل الله تعالى لا إلى صفته، كان لزاماً أن يراعى في بحثها ورود النص المستند إلى إمكانها في ذاتها.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: جوزه في اللغة والاصطلاح:

أما في اللغة: "جاز: الموضع سلكه وسار فيه يجوز، جوازاً وأجازه خلفه وقطعه، و اجتاز سلك، و جاوز الشيء إلى غيره"[٢].

وفي الاصطلاح: "يطلق الجائز أيضاً على الجائز الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي أعني الممكن؛ فالممكن والجائز العقلي في اصطلاح المتكلمين مترادفان والممكن الخاص عند المناطقة هو المرادف للجائز العقلي وأما الممكن العام فهو عندهم ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان"[٣].

ثانياً: العقل في اللغة والاصطلاح:

أما في اللغة: "العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ عُظمه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة، من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل"[٤].

وفي الاصطلاح: يطلق على معان عدة، قال في الكليات: "والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ"[٥].

---

١. الجويني، عبد الملك (١٩٨٧م)، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة (تحقيق فوقية حسين)، ط٢، ص١٢٦، عالم الكتب، بيروت.
٢. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص١١٧.
٣. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٣٤٠.
٤. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص٦٩.
٥. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٦١٨.

ثالثاً: الشرع: في اللغة والاصطلاح:

أما في اللغة: "شرع لهم: أي سن وبابه قطع، وشرع في الأمر: أي خاض"[١].

وفي الاصطلاح: "الشرع: نهج الطريق الواضح، يقال: شرعت له طريقا، والشرع: مصدر، ثم جعل اسما للطريق النهج فقيل له: شِرْع، وشَرْع، وشريعة، واستعير ذلك للطريقة الإلهية"[٢].

رابعاً: والصريح في اللغة والاصطلاح:

أما في اللغة: فالصريح "كل خالص"[٣]، لا لبس فيه.

وفي الاصطلاح: يراد بالصريح القول الذي لا يتطرق إليه احتمال[٤].

خامساً: وجب: في اللغة والاصطلاح:

أما في اللغة: "وجب الشيء يجب وجوبا: لزم، واستوجبه: استحقه"[٥].

وفي الاصطلاح: أي ثبت بمعنى: طلب طلبا جازما، لا يقبل الفوت[٦].

سادساً: القضاء: في اللغة والاصطلاح:

أما في اللغة: "الحكم"[٧].

وفي الاصطلاح: "إلزام أمر لم يكن لازمًا قبله"[٨].

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن هذه القاعدة من القواعد الكلية، حيث إن موضوعها مسور بسور كلي، وهي قضية كلية موضوعها (كل ما جوزه العقل الصريح وورد به الشرع) أي انكشف له أنه جائز يستوي وجوده وعدمه، وقد عبرت بالانكشاف دون الحكم لأن العقل وظيفته إدراك الشيء على ما هو عليه، تصورا

---

١. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٣٣٥.
٢. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص٤٥٠.
٣. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٣٦٠.
٤. انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص١٩١.
٥. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٧٠٩.
٦. انظر: الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٦٨٩، بتصرف.
٧. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٥٤٠.
٨. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٤٩.

كان أو تصديقا، "وليس بمُنشئ للأحكام العقلية، وذلك لأنها أمور ثابتة في نفس الأمر"(١)، صدق عليه محمول هذه القضية (وجب القضاء بثبوته).

إن العقائد الدينية جميعها ترجع إلى الأخبار، وذلك لأن الأخبار تحكي عن نسب وأحكام ثابتة لا تتبدل، فإذا ما تعلقت بالله تعالى وصفاته كانت من العقائد الواجب تصديقها، ولكن بشرط أن لا يتناقض ذلك مع أحكام العقل.

وفي هذه القاعدة الجليلة نص على أن كل نص ثبتت صحته، وكان مشتملاً على أمر عقدي، لا يمنع منه صريح العقل وقطعيه، ولا يخالفه ولا يناقضه، فيجب الإيمان والتصديق بمضمون هذا الخبر، وأن لا يصار إلى تأويله وإخراجه عن ظاهره متى ما كان هذا الظاهر ممكناً في نفسه، وهذه القاعدة من الأمور المجمع عليها بين الفرق الإسلامية، إلا أن الخلاف إذا حصل يكون في تنزيل القاعدة على ما ورد في الأخبار، ومن ذلك الرؤية والصفات الخبرية، فمن أوجد لذلك معنى يقبله العقل قال به، ومن رأى فيه خلافاً ومعارضة للعقل أنكر القول به، كما سيأتي التمثيل له.

قال العلامة السعد: "ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد، وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده"(٢)، ومعنى قوله: قد لا يستقل، أن العقل لا يوجبه ولا يحكم به بمقتضى ذاته، لكن لو عرض على العقل لم يمنع به، فهذا لو دل الشرع عليه لكان واجب التصديق به.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

لا يُعلم مُعارِض لهذه القاعدة كما سلف، ويؤخذ من مواضع لا تحصى كثرةً من استدلال المتكلمين بتجويز العقل الصريح لما ورد بالنقل، ومن ثمّ القول به، وكذلك استدلالهم على الشيء بكونه من مقتضيات العقل الصريح، أنّ العقل الصريح حجة في الموضعين.

ومع وجود هذا الإجماع، إلا أن الخلاف قد يقع في هذه القاعدة من حيث تنزيلها على المسائل، وذلك يكون للخلاف في انطباق بعض أجزاء القاعدة على المسألة أو موضوعها، كأن يقع الخلاف في النص، أو الخلاف في كون الأمر الثابت بالنص مما يجوزه العقل أو يحيله.

---

١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص٣٢.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٥.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

لهذه القاعدة تطبيقات عديدة عند المتكلمين، وهي داخلة في أبواب عديدة، كالصفات الخبرية، والسمعيات، بل هي أصل تلك المسائل، إلا أني سأقتصر هنا على تطبيق هذه القاعدة على مسألة الرؤية.

ومن المعلوم أن النصوص الصحيحة قد جاءت بإثبات الرؤية، وهي كثيرة من آي القرآن أو كلام النبي عليه الصلاة والسلام، وذلك كقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾(القيامة:٢٢-٢٣)، وقوله تعالى: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾(الأعراف:١٤٣)، وغيرها من الآيات، وكذلك من السنة قوله عليه الصلاة والسلام كما في صحيح البخاري: "إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا"[١]، وغيره من الأحاديث المشهورة في هذه المسألة.

وحول هذه النصوص مناقشات بين المثبتين للرؤية والنافين لها، وليس في تفصيلها غرض هنا، ولذلك فلنعتبر أن القسم الأول من القاعدة حاصل هنا، أي ثبوت النصوص الصحيحة المثبتة للرؤية، وذلك لأنه لا خلاف في ثبوت هذه النصوص، وما كان منها قرآناً على وجه القطع.

أما الجزء التالي من هذه القاعدة، وهو: (ولم يمنعه العقل الصريح) فهو الأمر الذي ظهر فيه النزاع وحصل الخلاف، فنشأ فريق يرى أن الرؤية الواردة في هذه النصوص من الممتنعات عقلاً، وبالتالي يوجب تأويلها وصرفها إلى معنى مقبول في العقل عنده، وفريق آخر يرى أن للرؤية معنى صحيحاً مجملاً أو مفصلاً، فيوجب الاعتقاد والتصديق بثبوت رؤيته تعالى.

ويمكن أن يُبين هنا موقفان اثنان في تقرير المعنى الجائز للرؤية، وبالتالي يتم تنزيل هذه القاعدة في مسألة الرؤية، وهما موقفان وإن اشتركا في تقرير معنى جائز للرؤية، إلا أن الفرق حاصل بينهما في إجمال وتفصيل وهما:

الموقف الأول: يقرر أن الرؤية حكمها حكم الصفات الخبرية كالاستواء واليد والعين، حيث أثبتت بصورة مجملة، مع تفويض علم الحقيقة، والقطع بنفي التشبيه والتحديد، فنثبتها له تعالى كما أثبتنا الصفات المعاني كالكلام والقدرة والإرادة وغيرها، حيث نفينا عن هذه الصفات أحكام الحوادث

---

١. البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم٥٥٤، ج١، ص١١٥.

ونفينا عنها جميع معاني الشبه، قال الماتريدي في تعليقه على قوله تعالى:﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة:٢٣): "فيلزم القول بالنظر إلى الله كما قال، على نفي جميع معاني الشبه عن الله سبحانه، على مثل ما أضيف إليه من الكلام والفعل والقدرة والإرادة، يجب الوصف به على نفي جميع معاني الشبه، وكذلك القول بالهستية"[١]، أي وكذلك القول في صفة الوجود، فالله موجود، ولكن وجوده كامل واجب لا يشبه وجود الحوادث على الإطلاق.

وهذا يعني أن للرؤية معنى جائزاً وإن لم يكن محدداً معلوماً بصورة تامة، وإذا لم يكن هذا المعنى جائزاً لما صح إثبات الرؤية، وهذا هو منشأ معتقد النافي للرؤية، قال الماتريدي: "فمن زعم أن الله تعالى لا يقدر على أن يكرم أحداً بالرؤية فهو يقدر بالرؤية التي فهمها من الخلق"[٢]، أي لما كان قد عيّن معنى الرؤية بما عرفه وقدره من ملاحظته للرؤية التي تحصل للخلق، وهي تقتضي الجسمية والمحدودية والمسافة والمقابلة، نفى الرؤية عن الله تعالى بهذا المعنى الذي عينه، وهو في الحقيقة غير لازم، فإنه لا يجوز لنا أن نحدد الرؤية بما يعرض من المفهوم الذي يقع للخلق، كما لا يجوز لنا أن نقول إن استواءه تعالى- عند من يثبته صفة معنى- كاستواء الخلق، فهذا من هذا.

ثم قال الماتريدي: "وإن كان القول بـ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(طه:٥) وغير ذلك من الآيات لا يجب دفعها بـالعرض على المفهوم من الخلق، بل يُحقق ذلك على نفي الشبه، فمثله خبر الرؤية"[٣]، أن نثبت الرؤية لثبوت خبرها، من غير تشبيه ولا تمثيل، بل على المعنى الذي يعلمه الله تعالى، كما قال الماتريدي في موضع آخر: "والأصل فيه - أي الرؤية - القول بذلك على قدر ما جاء، ونفي كل معنى من معنى الخلق، ولا يُفسّر لما لم يجئ في ذلك تفسير"[٤].

إذن، بعد ثبوت النصوص، وإمكان وجود معنى جائز للرؤية ولو كان مجملاً مفوضاً علم حقيقته إلى الله تعالى، يرى الإمام الماتريدي وجوب إثبات الرؤية، وذلك ليس موجباً للنقص ولا معارضاً للتنزيه، قال في موضع آخر: "فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصر وطول،

---

١. الماتريدي، أبو منصور، التوحيد (تحقيق الدكتور فتح الله خليف)، ص٧٩، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية. والهستية: قال المحقق: هستي كلمة فارسية معناها الوجود في الخارج، الهامش: ص٧.
٢. الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، ص٧٩.
٣. الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، ص٧٩.
٤. الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، ص٨٢.

ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومباين ومماس، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلك"[١].

الموقف الثاني: يرى أن الرؤية تحمل معنى مفصلا يجوّزه العقل، بل يكاد يوجبه، وأن مدار الإثبات والنفي هو على تحديد معنى الرؤية، بحيث إذا عين لها معنى جائز وممكن فلا يبقى لإنكارها بعد ثبوتها بالنص الصحيح وجه، وإذا لم يمكن تعيين معنى صحيح جائز لها، فلا يبقى لإثباتها وجه، ويجب المصير عند ذلك إلى تأويل النصوص أو التوقف في الإثبات على الأقل.

قال الإمام الغزالي في المسلك الثاني في إثبات الرؤية: "وهو الكشف البالغ، أن نقول: إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية، ولم يحصّل معناها على التحقيق، وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان"[٢].

فهنا نفي صريح لكل معنى تحمله الرؤية أو يتوهم حملها له، ويكون دالاً على شيء من لوازم الجسمية، وهذا يعني بالضرورة لزوم تجويز العقل لمعنى الرؤية الثابت له تعالى، وإلا كان عبثاً وقولاً محالاً، ويستحيل من أن يثبت الرؤية بما يفيد الجسمية والمحدودية من يصرح ولا يلوح بنفي الجسمية والشبه والجهة ونحو ذلك.

وهذا اللزوم أو الشطر التالي من القاعدة، وهو: (ولم يمنع منه العقل الصريح).

وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي- كما يقول الغزالي-: "أن نحصل معنى اللفظ في الموضع المتفق عليه، ونسبكه، ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله تعالى، فإن بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله تعالى، وأمكن أن نسمي ذلك المعنى رؤية حقيقية، أثبتناه في حق الله تعالى، وقضينا بأنه مرئي حقيقة، وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز، أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل"[٣].

وليتأمل قوله الأخير الصريح في تطبيق القاعدة، حيث أجاز أن نطلق لفظ الرؤية وننسبها إلى الله تعالى بناء على الإذن الشرعي الذي يعني ورود النص بذلك، لكن من حيث المعنى نعتقد ما أجازه العقل وقبله حيث لم يرد الشرع بتفسير الرؤية.

---

١. الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، ص٨٥.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٤.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٤.

وحاصل معنى الرؤية في ما يرى الإمام الغزالي يحتاج لبيان أن رؤية الأجسام عبارة عن معنى لا بد له من أمرين، الأول: محل، وهو العين، والثاني: متعلق، وهو اللون والقدر والجسم، فيتحصل أن هناك ثلاثة أمور: المعنى الذي به الرؤية، ومحل لهذا المعنى، ومتعلق، وينبغي النظر في أي هذه الأمور ركن في إطلاق اسم الرؤية[١].

ثم يستبعد الغزالي المحلّ لجواز حصوله في غير العين، والمتعلق لأنه لو كان خصوص المتعلق ركناً لما أمكن إطلاق اسم الرؤية على غير ما تعلقت به؛ فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية، فلما بطل الأمران، تعين الأمر الثالث وهو المعنى[٢]، قال الغزالي: "فإذن الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الأمر الثالث، وهو حقيقة المعنى، من غير التفات إلى محله ومتعلقه"[٣].

ثم قال: "فلنبحث عن الحقيقة ما هي، ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل، فإنا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقة، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق، وليس بينهما افتراق إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل، وكالكشف لها، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال، والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال؛ فإذن، التخيل نوع إدراك على رتبة، ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف، بل هي كالتكميل له، فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصاراً"[٤].

إن هذا الكلام تمهيدٌ من الإمام الغزالي واضح في التفريق بين حالتين، حالة الإبصار وانفعال العين بالمبصر، وحالة انطباع صورة المبصر في المخيلة، وفي أن الحالة الأولى أكمل من الحالة الثانية وأعلى، لكنها بالتأكيد ليست هي الأمر المثبت هنا، وإنما تقريب له، يبينه كلامه الآتي.

قال الإمام الغزالي: "وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكل ما لا صورة له، أي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال؛ فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد

---

١. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٤.
٢. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٤.
٣. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٥.
٤. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٥.

استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل؛ فإن كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما، وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته، بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها"[١].

وهنا ينتهي تقرير مفهوم الرؤية عند الإمام الغزالي، وهو مفهوم لا شك في جوازه، ولهذا قال آخرا: "فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه، وأن الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سبيل العناد أو المشاحنة في إطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها"[٢].

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٥.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٤٦.

المطلب الثاني: قاعدة (كل موجود يصح أن يرى)

هذه من القواعد المشهورة بين المتكلمين الأشاعرة، وشهرتها في مبحث الرؤية على وجه الخصوص، لكونها مبنى الدليل العقلي على ثبوت الرؤية لله تعالى، وقد استعملها عدد من الأئمة في مصنفاتهم لتأييد القول بالرؤية وكون جوازها من مقتضيات العقول، إلا أنها ليست من القواعد المجمع عليها كما سيأتي بيان ذلك.

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

مفردات هذه القاعدة من الوضوح بمكان، غير أن محور القاعدة يدور على الموجود، والموجود: من ثبت له الوجود، والوجود هو التحقق والكون والحصول والثبوت، فالموجود إذن: هو الحاصل والمتحقق والثابت في الخارج وقد مر[١].

قال الجرجاني: "الموجود هو مبدأ الآثار ومظهر الأحكام في الخارج وحدد الحكماء الموجود بأنه الذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن أن يخبر عنه"[٢].

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

معنى القاعدة أن وصف الوجود هو شرط الرؤية الوحيد الذي ينبني عليه الدليل العقلي للرؤية، فهي تحكي بصورة واضحة أن كل ما ثبت له وصف الوجود، جوهراً كان أو عرضاً، موصوفاً أو صفة، تكون رؤيته ممكنة في حكم العقل.

فموضوع القاعدة هنا: (موجود)، ويندرج تحت هذا الموضوع كل فرد اتصف بالوجود مطلقاً، أي سواء كان قديماً كالباري سبحانه وتعالى، أو حادثاً كالعالم، وسواء كان جوهراً كالجسم أو صفة كالعلم القائمة، هذا هو المراد بموضوع القاعدة.

ومحمولها: (يصحّ أن يرى)، والمراد بالصحة هنا الجواز والقابلية، إذ ليس من ضرورة كون الشيء موجوداً أن يرى، ولذا لا تقرر هذه القاعدة حصول الرؤية بالفعل، بل جوازها وإمكانها، وأما حصولها بالفعل فيستفاد من دليل آخر كالحسّ والوجدان.

وأما النسبة في القاعدة فهي نسبة ثبوتية موجبة، ولا شك أن جهة النسبة وإن لم تذكر هي الضرورة، وذلك حتى يصح الاحتجاج بها، وبناء عليه يحكم بأن ثبوت الوجود يوجب إمكان رؤيته، لا أنه

---

١. انظر: ص٨٧ من هذه الأطروحة.
٢. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٩٨-١٩٩.

يجوّز إمكان الرؤية، وفرق كبير بين إيجاب الإمكان وجواز الإمكان، الأول صحيح، والثاني لا معنى له، وبالمحصّلة صحة الرؤية معللة بالوجود، وفق هذه القاعدة.

المحور الثالث: حجية القاعدة وبيان الخلاف فيها:

أولاً: حجية القاعدة:

احتجّ القائلون بهذه القاعدة بعدة مسالك، أوجزها الإدريسيّ في شرح الأسرار العقلية، وسأذكرها موضحاً وشارحاً:

المسلك الأول: أنه لو لم يكن الوجود هو المصحح للرؤية، للزم أن "لا يخلو المصحح إما أن يكون نفياً أو إثباتاً"(١)، أي إما أن يكون وجوداً أو عدماً، "النفي لا اقتضاء له"(٢)، أي أن النفي والعدم لا يصح أن يكون سبباً في شيءٍ ومقتضياً له، "والإثبات لا يخلو إما أن يكون موصوفاً أو صفة"(٣)، أي الوجود إما أن يكون موصوفاً أي جوهراً، أو صفة أي عرضاً.

وباطل أن يكون موصوفاً لأن الرؤية تتعلق بالصفة والموصوف، فلو كان المصحح للرؤية الموصوفُ لزم أن لا تُرى الصفة، وكذلك أيضاً لو كان المصحح الصفة، لزم أن لا يُرى الموصوف، وباطل أن يكون المصحح الجملة(٤)، أي كل من الموصوف والصفة معاً، وذلك "لما يلزم عليه من تعليل حكم واحد بعلتين"(٥)، ويعني بالحكم الواحد كونه مرئياً، وبالعلتين الجوهر والعرض، وقد تقرر في قضايا العقول عدم جواز اجتماع مؤثرين على أثر واحد؛ فدل على أن المصحح للرؤية الوجود؛ لأنه الذي تقع الشركة فيه، والباري تعالى موجود، فيصح أن يرى(٦).

هذا الاعتراض الأول على الاحتمال الأخير، وهو كون المجموع علة، ثم أورد المصنف اعتراضاً آخر، قال: "كيف والجوهر لا يكون علة!"(٧)، وذلك لأن التعليل لا يكون بالذوات نفسها، بل التعليل لا يكون إلا بالمعاني، ولعلّ هذا في الحوادث موضع اتفاق.

---

١. الإدريسي، زكريا بن يحيى (٢٠١١م)، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية (تحقيق نزار حمّادي)، ط١، ص١٦١، دار مكتبة المعارف، بيروت.
٢. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١.
٣. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١.
٤. انظر: الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١.
٥. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١.
٦. انظر: الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١.
٧. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١.

المسلك الثاني: أن الرؤية قد تعلقت بالمختلفات من الجواهر والأعراض، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يُختلف فيه، فإنه يوجب أن يكون لحكم واحدٍ علتان مختلفتان، وإنه محال.

ويلزم أيضاً منه أن يكون لحكم عامّ علة خاصة هي أخص من معلولها، وبيانه أنك إذا عللت الرؤية بواحد من المختلفين كانت العلة أخص من معلولها، لأن المعلول كونه مرئياً، وهو عام، وإن عللت بكل واحد من المختلفين كان للحكم الواحد علتان وهو محال، فلا بد إذن من صفة تكون عامة في المختلفين، وليس إلا الوجود أو الحدوث، فهذان احتمالان لا ثالث لهما، فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر[١]، قال الكيلاني: "لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة لصحة الرؤية، لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، فلم يبق إلا الوجود، وهو مشترك بينهما وبين الواجب، وعلة صحة الرؤية محققة في حق الله تعالى، فتتحقق صحة الرؤية"[٢].

المسلك الثالث: قال الإدريسيّ في أبكار الأفكار العلوية: "أن نقول: ثبت تعلق الرؤية بالأجسام وبأعراض عديدة من أنواع مختلفة، كالألوان والأكوان، وثبت أن المعدوم يمتنع أن يرى، وإذا انحصر جواز تعلق الرؤية بالموجودات المختلفات، فإما أن يكون المصحح للرؤية ما وقع فيه اختلاف الموجودات، أو ما وقع فيه اشتراكها، والأوّل محال للزوم تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة، فلزم القسم الثاني وهو أن المصحح ما وقع فيه الاشتراك، ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصحّ أن يكون عدماً، فتعيّن أن يكون ثبوتاً، وهو إما وجود أو حال، والحال لا يصح أن تكون مصححة، للزوم عدم رؤية الموجود، فيلزم أن يكون وجوداً"[٣].

والمعنى أن الأمر المشترك الذي لا بدّ منه لتصحيح الرؤية لا يجوز أن يكون العدم، أن العدم لا تأثير له، فتعين أن يكون أمراً ثبوتياً، وهو منحصر في الوجود والحال، فإما أن يكون المصحح وجوداً أو حالاً، ولا ثالث لهما، لكن لا يصح أن يكون حالاً، لأنه لو كان كذلك لما صح رؤية الموجود، لأن الوجود ليس بحال، ولكن ذلك باطل، لأنّا نرى الشيء الموجود أيضاً يقيناً، وكذلك يلزم أن لا نرى الأحوال المعللة، لأن خصوص كون الحال النفسية علة يوجب اختصاصها بمعلولها.

---

١. انظر: الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦٢.
٢. ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٥٧.
٣. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦١-١٦٢.

ثانياً: بيان الخلاف فيها:

هذه القاعدة موضع نقد عند المتكلمين من الأشاعرة أيضاً، وقد أشير سابقاً إلى أنها لم تكن موضع إجماع، قال ابن المقترح معلقاً على جملة ما أورده من الأدلة العقلية على رؤية الله: "وهذه الطرق كلها ضعيفة"[١]، ولما كانت المسالك متقاربة، فسأكتفي بذكر ما ورد في نقد جملتها:

تقدم في شرح القاعدة أنها ذات طرفين، الأول: الموجود، والثاني: صحة الرؤية، وأنها تجعل من الأول علة للثاني، أي أن الوجود علة في صحة الرؤية، وصحة الرؤية أمر ليس بوجودي، وهذا الأمر أي كون صحة الرؤية معللة بالوجود هو الذي أورد عليه الاعتراض.

قال ابن المقترح: "إثبات أن الوجود علة الصحة، ضعيفٌ؛ فإن قبول الوجود للرؤية ليس مما يعلل، فكيف يطلب له العلة؟"[٢]، أي أن القبولية أمر اعتباري لا وجودي، وما دامت كذلك فلا تعلل، قال الإدريسيّ شارح الأسرار: "إذ لا يعلل إلا الأمور الثبوتية، والقبولية ليست كذلك، إذ لا معنى للقبولية إلا الصحة والجواز"[٣].

لقد تقرر أن الذاتيات لا تعلل، والأحكام العقلية أحكام ذاتية، فلا يجوز تعليلها، فالواجب واجب لذاته لا لعلة اقتضت كونه واجباً، والممكن ممكن لذاته، لا لعلة أوجبت كونه ممكناً، قال الإدريسيّ في شرح الأسرار: "وهي أي الصحة والجواز أحكام عقلية منسوبة إلى معقول، والأحكام العقلية لا تعلل، ومما يدل على ذلك أن العالم قبل وجوده قابل للوجود، فلو كانت القبولية ثابتة موجودة لاستدعت موصوفا موجوداً، وذلك يوجب القول بقدم العالم، وإنه محال، فثبت أن القبولية ليست صفة ثابتة ولا ثبوتية ألبتة، وإذا ثبت هذا امتنع تعليل القبولية، لأن التعليل عبارة عن تأثير أمر في أمر عند غيرنا، أو ملازمة أمرٍ أمراً، وهو معنى التعليل عند من يقول بالتعليل من أصحابنا، والعدم نفي محض، وسلب صرف، فيمتنع كونه علة ومعلولا"[٤].

ومما ورد في إبطال هذه القاعدة أيضاً أنها لو صحت لكان "يلزم على تقدير أن المصحح لكون المرئي مرئياً الوجود أن يكون المصحح لكون المعلوم معلوماً الوجود، فيلزم أن لا يُعلم عدمٌ، وأن المصحح لكون المقدور مقدوراً الوجود، فيلزم أن يكون واجب الوجود مقدوراً، والكل محال"[٥].

---

١. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦٣.
٢. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦٣.
٣. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦٣.
٤. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦٣-١٦٤، بتصرف.
٥. الإدريسي، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مصدر سابق، ص١٦٤.

وخلاصة ما تقدم أن القاعدة محل خلاف بين متكلمي أهل السنة وإن من أثبتها لزمه القول بأن الوجود وصف مشترك بين الموجودات، وأن يستعمل القاعدة عند من ينكر الرؤية مطلقاً وسلم بصحة اشتراك علة الوجود.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

يظهر لهذه القاعدة تطبيقات في بعض المسائل الكلامية، كصفتي السمع والبصر من حيث صحة تعلقها بمن ثبت له الوجود فتقول: كل موجود يصح أن يسمع، وكل موجود يصح أن يبصر، وفي صفة الرؤية التي سأقصر الكلام عليها.

لقد استند كثير ممن بحث مسألة الرؤية من متكلمي الأشاعرة على هذه القاعدة في الاستدلال العقلي على جواز الرؤية في حق الله تعالى، سواء المتقدمون منهم والمتأخرون، وممن استعملها في ذلك الإمام الباقلاني حيث قال: "ويدل عليه أيضاً: أنه موجود، والموجود يصح أن يرى"[(١)]، فاستدل على جواز رؤية الله تعالى بكونه موجود، وكل موجود بناءً على القاعدة يصح أن يرى.

---

١. الباقلاني، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مصدر سابق، ص٤٥.

الفصل الثالث: تطبيقات لقواعد عقدية في مسائل النبوات

المبحث الأول: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بإثبات المعجزات

المطلب الأول: قاعدة (كل فعل لله تعالى خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فهو المعجزة)

المطلب الثاني: قاعدة (كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه كان نبياً)

المبحث الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بعصمة الله تعالى لأنبيائه عليهم السلام

المطلب الأول: قاعدة (كل الأنبياء معصومون)

المطلب الثاني: قاعدة (العصمة لا تزيل المِحنة)

المبحث الأول: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بإثبات المعجزات

إن البحث في المعجزة من الأمور المهمة جداً في أصول الدين، خاصة وأن عليها المدار في إثبات صحة دعوى النبوة، إذ إن محاولة المساس بكيان المعجزة هو الخطوة الأولى في القدح بالنبوة، ولعل من المشهور في تاريخ هذا العلم أنه وقف وقفة ضد العديد من محاولات بائسة لتيارات بائدة اشرأبت أعناقها لهذا المقام العزيز[١]، لهذا اهتم المتكلمون اهتماماً بالغاً يظهر في معالجة قضية المعجزة من جهتين:

الأولى تأسيسية: بينوا مفهوم المعجزة ومحترزات المفهوم، وضبطوا الشروط التي ينبغي مراعاتها في المعجزة، بصورة مفصلة واضحة.

والثانية علاجية: ردوا على الشبهات التي وردت بأسلوب منهجي يفيد في تدريب الطالب لرد أي شبهة تعرض في هذا الزمان وفي غيره.

فجاء بحث المعجزة متكاملاً، يمكن الاستفادة منه في علوم أخرى غير علم الكلام، كالتفسير وعلوم القرآن، لهذا وجدت من المناسب أن أجعل هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: يتناول قاعدة في حقيقة المعجزة ومفهومها.

المطلب الثاني: يبحث قاعدة في علاقة المعجزة بالنبوة ومدى ارتباطها بها.

---

١. انظر مثلاً: طربيشي، جورج (٢٠٠٨م)، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط١، ص١٧-٢٠، دار الساقي، بيروت.

المطلب الأول: قاعدة (كل فعل لله تعالى خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فهو المعجزة)

إن هذه القاعدة وإن اشتهر أنها تعريف للمعجزة، إلا أنها في حقيقتها ليست تعريفاً وحسب، فالبعض عدها شروطاً للمعجزة والبعض الآخر عدها صفات للمعجزة؛ ويمكن أيضاً اعتبارها قاعدة خاصة وأنها تصدق على أي معجزة لِتميّزها عن غيرها من أفعال الله تعالى، ولانطباق شروط القاعدة عليها، وإني سأدرس هذه القاعدة من خلال أربعة محاور إن شاء الله تعالى:

المحور الأول: مفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: **(فعل الله تعالى)** في اللغة والاصطلاح:

- **الفعل في اللغة**: "الفاء العين واللام: أصل صحيح يدل على إحداث شيء من عمل وغيره، من ذلك: فعلت كذا أفعله فعلاً، وكانت من فلان فعلة حسنة أو قبيحة، والفعال جمع فعل، والفعال، بفتح الفاء: الكرم وما يفعل من حسن"[١]، إذن الفعل فيه حركة وتغير وهذه متضمنة في كلمة الإحداث.

أما الفعل **في الاصطلاح**: قال الكفويّ في الكليات أن الفعل عند المتكلمين: "صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب"[٢]، فالممكن الذي استوى أمامه كل شيء، فترجيح أي طرف على آخر هو فعل لأن فيه تغيير وإحداث.

- **معنى لفظ الجلالة (الله) تعالى في اللغة**: قال في مختار الصحاح: "(أله) يأله بالفتح فيهما (إلاهة) أي عبد، ومنه قرأ ابن عباس رضي الله عنهما: (ويذرك وآلهتك) بكسر الهمزة، أي: وعبادتك، وكان يقول: إن فرعون كان يعبد.. ومنه قولنا: الله وأصله (إله) على فعال، بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه أي: معبود، كقولنا: إمام بمعنى مؤتم به، فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرته في الكلام، ولو كانتا عوضاً منهما لما اجتمعتا مع المعوض في قولهم (الإله)، وقطعت الهمزة في النداء للزومها تفخيماً لهذا الاسم"[٣].

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص٥١١.
٢. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٦٨٠، بتصرف.
٣. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٢٢.

لفظ الجلالة **في الاصطلاح**: قال الشيخ الدردير: "الله: علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم"(١)، والخالق للعالم اختصر فيها الشيخ العديد من الصفات الواجبة الثابتة له سبحانه، إذ الخالق للعالم قادر مريد عالم حي كما لا يخفى.

أما **فعل الله تعالى في اصطلاح المتكلمين**: قال الغزالي: "وجملة أفعال الله تعالى جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب"(٢)، يمكن الاستنتاج من كلام الإمام الغزالي الآتي:

أولاً: إن فعل الله تعالى ليس صفة من صفاته بل أفعاله تعلقات صفتي القدرة والإرادة، وذلك لما وصف الأفعال بأنها جائزة، وقد مر سابقاً أن الجائز ما صح وجوده وعدمه على البدلية والصفات ليست كذلك، فثبت أن الأفعال غيرها.

ثانياً: إذا كان فعل الله تعالى جائز الوجود استحال أن يكون محله الذات الإلهية، فكل أفعال الله تعالى غيره وهي خارجة عن ذاته سبحانه وتعالى.

قال الإمام السنوسي في الكبرى: "واعلم أنه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز إلى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك، بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله جل وعز، إذ يستحيل أن يتصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجب الوجود لذاته وجميع صفاته ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفاً بالحوادث إذ الجائز لا يكون إلا حادثاً، ويتعالى سبحانه عن ذلك"(٣).

إذن أفعال الله تعالى على الإجمال: كل ما تعلقت به صفة القدرة الإلهية، فخرج بهذا الوصف كل ما ثبت له الوجوب أعني الذات والصفات، وكذا المستحيلات فليس واحد من أفعال الله تعالى يوصف بأنه مستحيل الوجود وهذا بين للزوم الجمع بين المتناقضين.

ثانياً: معنى **(خارق للعادة)** لغة واصطلاحاً:

الخارق في اللغة: من "الخرق: الفرجة، وجمعه خروق؛ خرقه يخرقه خرقاً وخرقه واخترقه فتخرق وانخرق واخرورق، يكون ذلك في الثوب وغيره، التهذيب: الخرق الشق في الحائط والثوب ونحوه،

---

١. الدردير، أحمد العدوي (٢٠٠٤م)، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد (تحقيق عبد السلام شنار)، ط١، ص١٦، دار البيروتي، دمشق.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٨٩، بتصرف.
٣. السنوسي، محمد بن يوسف (١٩٣٦م)، عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ط١، ص٣٧٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

يقال: في ثوبه خرق وهو في الأصل مصدر، والخرقة: القطعة من خرق الثوب، والخرقة المزقة منه، وخرقت الثوب إذا شققته، ويقال للرجل المتمزق الثياب: منخرق السربال"[١].

والعادة في اللغة: الدَّيْدَنُ جمعها: "عاد وعيد، وتعوده وعاوده معاودة وعواداً واعتاده وأعاده واستعاده: جعله من عادته"[٢]، قال في المعجم الوسيط: "العادة: كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد، والحالة تتكرر على نهج واحد كعادة الحيض في المرأة، جمعه عاد وعادات وعوائد"[٣]؛ فمجموع كلمتي الخارق للعادة في اللغة يعني فرجة وشق لحالة متكررة على نهج واحد.

أما **الخارق للعادة في الاصطلاح**: قال الشيخ البيجوري رحمه الله تعالى: "أن تكون خارقة للعادة وهي ما اعتاده الناس واستمروا عليه مرة بعد أخرى، وخرج بذلك غير الخارق، كما إذا قال: آية صدقي طلوع الشمس من حيث تطلع وغروبها من حيث تغرب"[٤]، قال السيالكوتي وغيره: "هو أن يظهر أمر لم يعهد ظهور مثله عن مثله"[٥].

ثالثاً: **(مقرون بالتحدي)** في اللغة والاصطلاح:

مقرون في اللغة: "قرن، قرن بين القول والعمل، قرن القول بالعمل: جمع بينهما، قرن بين عملين: أداهما معاً قرن الإشارة بالكلام، قرن الشيء إلى الشيء: وصله وشده إليه، قرن بين الزوجين: زوجهما، جمع بينهما بالعقد، قرن بين الحج والعمرة، قرن الحج بالعمرة: وصلهما، جمع بينهما في الإحرام"[٦].

التحدي في اللغة: "تحدى يتحدى، تحد، تحديا، فهو متحد، والمفعول متحدى، تحدى فلان فلاناً: غالبه وباراه، أتحدى: تعبير يقصد به إنذار شخص بفعل شيء مع التلميح إلى عدم قدرته عليه، تحدى فلان الشيء: جابهه دون خوف، تحدى الرأي العام، السلطة تحدى الموت: رفض الاستسلام وجابهه، تحدى الصعاب: قاومها"[٧].

مقرون بالتحدي في الاصطلاح: قال الإمام السعد في شرح المقاصد: "معناه - مقرون بالتحدي - طلب المعارضة فيما جعله شاهداً لدعوته، وتعجيز الغير عن الإتيان بمثل ما أبداه، تقول: تحديت

١. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٠، ص٧٣.
٢. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص٣٠٣.
٣. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٦٣٥.
٤. البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ص٢٢٠.
٥. السيالكوتي، حاشية السيالكوتي من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٢.
٦. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص١٨٠٤-١٨٠٥، بتصرف.
٧. عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج١، ص٤٦١، بتصرف.

فلاناً إذا باريته الفعل ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة أينا أقرأ"[١]، ويقصد بالمقارنة بالتحدي كما قال بعض المحققين: "طلب المعارضة في شاهد الدعوى"[٢]، إذن يفهم من كلامهم أن عبارة (مقرون بالتحدي) تطلق في اصطلاحهم وقد يراد بها أمران:

الأمر الأول: طلب المعارضة فيما جعله شاهداً لدعوته.

الأمر الثاني: تعجيز الغير عن الإتيان بمثل ما أبداه.

رابعاً: معنى **(عدم المعارضة)** في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: " عارض فلان معارضة وعراضاً أخذ في عروض من الطريق ناحية، وفلاناً جانبه وعدل عنه، وفلاناً في السير سار حياله والكتاب بالكتاب قابله به، وفلاناً باراه وأتى بمثل ما أتى به، يقال: عارضه في الشعر وعارضه في السير وعارضه بمثل صنيعه وفلاناً ناقضه في كلامه وقاومه.."[٣].

وفي الاصطلاح: قال الإمام السعد: "المراد بعدم المعارضة أن لا يُظهرَ مثله ممن ليس بنبي، وأما من نبي آخر فلا امتناع"[٤].

خامساً: **(المعجزة)** في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: قال الراغب الأصفهاني: عجز الإنسان: مؤخره، وبه شبه مؤخر غيره، قال تعالى: ﴿ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٖ مُّنقَعِرٖ ﴾ (القمر:٢٠)، والعجز أصله التأخر عن الشيء، وحصوله عند عجز الأمر، أي: مؤخره، كما ذكر في الدّبر، وصار في التعارف اسما للقصور عن فعل الشيء، وهو ضدّ القدرة، قال تعالى:﴿ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ ﴾(المائدة:٣١)، وأعْجَزْتُ فلاناً وعَجَّزْتُهُ وعَاجَزْتُهُ: جعلته عَاجزا، قال تعالى:﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُمۡ غَيۡرُ مُعۡجِزِي ٱللَّهِ ﴾(التوبة:٢)، وقال تعالى:﴿ وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ (الشورى:٣١)، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ سَعَوۡاْ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ ﴾(الحج:٥١)، وقرئ: معجزين

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.
٢. ملا أحمد، حاشية ملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج١، ص١٨٨. والسيالكوتي، حاشية السيالكوتي من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٥.
٣. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٥٩٣.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.

فمُعَاجِزِينَ قيل: معناه ظانّين ومقدّرين أنهم يُعْجِزُونَنَا، لأنهم حسبوا أن لا بعث ولا نشور فيكون ثواب وعقاب، وهذا في المعنى كقوله: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَسْبِقُونَا ﴾(العنكبوت:٤)، ومُعَجِّزِينَ: يَنسُبُون إلى العَجْز مَن تَبعَ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، وذلك نحو: جهّلته وفسّقته، أي: نسبته إلى ذلك، وقيل معناه: مثبّطين، أي: يثبّطون الناس عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، كقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (الأعراف:٤٥)، وَالعَجُوزُ سمّيت لِعَجْزِهَا في كثير من الأمور، قال تعالى: ﴿ إِلَّا عَجُوزًا فِي ٱلْغَـٰبِرِينَ ﴾(الصافات:١٣٥)، وقال: ﴿ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ ﴾(هود:٧٢)"[١].

قال ابن منظور في لسان العرب: "(عجز) العَجْزُ نقيض الحَزْم عَجَز عن الأمر يَعْجِزُ وعَجِزَ عَجْزاً فيهما ورجل عَجِزٌ وعَجُزٌ عاجِزٌ ومَرَةٌ عاجِزٌ عاجِزَةٌ عن الشيء، عن ابن الأعرابي وعَجَّز فلانٌ رَأْيَ فلان إذا نسبه إلى خلاف الحَزْم كأنه نسبه إلى العَجْز، ويقال: أَعْجَزْتُ فلاناً إذا أَلفَيْتَه عاجِزاً، والمَعْجِزَةُ والمَعْجَزَة العَجْزُ، قال سيبويه: هو المَعْجِزُ والمَعْجَزُ بالكسر على النادر والفتح على القياس؛ لأنه مصدر، والعَجْزُ الضعف"[٢].

قال السعد في شرح المقاصد: "المعجزة مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز: إثبات العجز، استعير لإظهاره"[٣]، فالمعجزة إذن لا تثبت العجز وإنما تظهره لأن المعجز على الحقيقة هو الله تعالى.

وقال الإمام الجويني: "فالمعني بالإعجاز الإنباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة، وقد يتجوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة، كما يتجوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم، ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً، وهو إسناد الإعجاز إليها، والرب تعالى هو معجز الخلائق، ولكنها سميت معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق"[٤].

---

١. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص٥٤٧-٥٤٨.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٥، ص٣٦٩.
٣. والاستعارة في اللغة: "(عار) الإنسان وغيره عوراً صيره أعور والشيء أتلفه، (استعار) الشيء منه طلب أن يعطيه إياه عارية ويقال استعاره إياه، (الاستعارة) (في علم البيان) استعمال كلمة بدل أخرى لعلاقة المشابهة مع القرينة الدالة على هذا الاستعمال كاستعمال الأسد في الشجاع والكلمة المستعملة على الحد السابق وصك يطلب به القارئ كتاباً من المكتبات العامة يذيله بتوقيعه فيكون سنداً عليه (محدثة)". مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٦٣٥-٦٣٦.
٤. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٢٦.

والمعجزة **في الاصطلاح**: قال شارح المواقف: "في حقيقة المعجزة، وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله"[١]، وهذا تعريف للمعجزة بغايتها، إذ الغاية من المعجزة هو إظهار صدق الرسول، واختار العلامة السعد تعريفاً آخر وهو مشهور عند المتكلمين، قوله: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة" لاشتماله على أركان المعجزة وحقيقتها.

فإن قيل: "إن هذا التعريف صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة"[٢].

أجيب عنه: "بأن المراد: القصد من عند الله سبحانه وتعالى، والأظهر في الجواب أن يقال: المتبادر من التعريف قصد إظهار الصدق في نفس الأمر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى"[٣]، ومن التعريفات أيضاً ما نقله العلامة السعد عن الشيخ أبي الحسن الأشعري: "هي فعل من الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق"[٤].

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن قاعدة: (كل فعل لله تعالى خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فهو المعجزة) التي تشتمل على أبرز عناصر المعجزة وصفاتها وشروطها، بأسلوب موجز مقتصر مختصر، تكتمل فيها أركان القاعدة من حيث كلية الموضوع الذي يشتمل على أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المقرونة بالتحدي مع عدم المعارضة، يتقدمها سور كلي، فكل فعل تحقق فيه هذه السمات والأوصاف، صدق عليه محمول هذه القاعدة وهو الحكم بأن هذا الفعل معجز، ويصدق مع كونه معجزاً أحكام هذا الوصف والحمل، من حيث التصديق بصاحبها والتسليم والانقياد له، وإعلان التبعية فهو المُصدَّقُ من عند الإله جل جلاله وتعالت عظمته، فتندرج تحت كلية هذه القاعدة جميع معجزات الأنبياء عليهم السلام.

لقد عد بعض المتكلمين موضوع هذه القاعدة صفات والبعض اعتبرها شروطاً ولا مشاحة في الاصطلاح بل غاية ما يدل عليه هذا الأمر هو أهميتها وقد نبه على ذلك الإمام الجويني رحمه الله تعالى فقال: " ثم اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها"[٥]، وأخذ يعدد رحمه الله تعالى مفردات موضوع هذه القاعدة باعتبارها صفات للمعجزة، وهي كالآتي:

---

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٢.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٧.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٧.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.
٥. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٢٦.

القيد الأول: قال الإمام الجويني رحمه الله تعالى: "منها أن تكون فعلاً لله تعالى"[١]، والفعل من شأنه الحدوث والتغير، والمعجزة كذلك فهي من متعلقات قدرة الله تعالى وإرادته، ومعنى أنها فعل لله تعالى تحديداً يفيد أمرين: الأول: أنها فعل، والثاني نسبة هذا الفعل لله تعالى، هذا في الجملة وتفصيله الآتي:

الأمر الأول: قال الإمام الجويني رحمه الله تعالى: "منها أن تكون فعلاً لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة"[٢]، فوَصَفَ المعجزة بأنها من أفعال الله تعالى احترازاً من أن تكون صفة من صفاته سبحانه لما أن صفاته قديمة جل شأنه، والصفات القديمة كما قال الإمام الجويني: "لا اختصاص لها ببعض المتحدين دون البعض"[٣]، لما يلزم عنه من تعلق الإرادة بالصفة القديمة وهذا محال لأن الصفة لا تقوم بالصفة وهذا ظاهر.

الأمر الثاني: وهو نسبة الفعل إلى الله تعالى تحديداً، "لأن التصديق منه أي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قِبَلِهِ"[٤]، فلا مدخلية لاكتساب العبد في فعل المعجزة، على ما يُفهم من كلامهم، أي إن الإنسان لو اجتهد سائر عمره لينال معجزة إلهية لا يتأتى ذلك البتة، لهذا نرى المتكلمين يقررون أن المعجزة محض فضل إلهي ووهب رباني، وهذا مبني على أصل كبير عندهم تقريره أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، وخلاصة القول في كون المعجزة فعل لله تعالى ما قاله صاحب القول السديد: "أن يكون ذلك الأمر فعلاً لله تعالى لا لغيره، بمعنى أنه ليس من متعلقات قدرة العبد، فيشمل القول كالقرآن، والفعل كنبع الماء من بين أصابع النبي صلى الله عليه وسلم، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم"[٥].

ثم أضاف الإمام العضد على كون المعجزة فعلاً لله تعالى قوله: "أو ما يقوم مقامه"[٦]، قال الشريف الجرجاني شرحاً لعبارة الإمام العضد: "من التروك"[٧]، يعني أن الإمام العضد أراد أن المعجزة كما تشمل الفعل فهي تشمل الترك أيضاً، وقد علل السيد ذلك بقوله: "وقولنا: أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه، أي: على وضع أيديكم عل رؤوسكم، ففعل وعجزوا؛ فإنه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمة؛ فإن

---

١. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٢٦.
٢. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٢٦.
٣. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٢٦.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٢.
٥. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٨.
٦. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٢.
٧. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٢.

عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه تعالى بل هو عَدَمٌ صِرفُ"[١]، وما كان كذلك لا يشمله وصف المعجزة بالفعل، فاحتاج إلى قيد آخر وهو قوله: "أو ما يقوم مقامه"[٢]، ليدخل العدم الصرف الذي هو من قبيل التروك.

الثالث: عبر الإمام السعد في شرحه على المقاصد بالأمر عوضاً عن الفعل في هذا الشرط، فقال: "والمعجزة في العرف: أمر خارق للعادة...إلخ"[٣]، وعلل تعبيره بالأمر عوضاً عن الفعل وغيره، فقال: "وإنما قال أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق النار"[٤].

القيد الثاني: كون الفعل الإلهي خارقاً للعادة، وهذا شرط أساسي في صدق القاعدة وتحققها، قال الإمام الجويني رحمه الله تعالى: "ومن شرائطها- المعجزة- أن تكون خارقة للعادة إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوءة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يُقدّرُ مُعجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه"[٥]، وهذا بَيّن، إذ المعجزة لو لم تكن خارقة فائقة لكانت أدعى للاستهزاء والسخرية؛ فالإعجاز لا يتحقق لو ادعى صاحب الرسالة مثلاً أن الشمس تشرق كل يوم! أو أنه يعلم تقلبات النجوم في السماء! فعالم الفلك يجيده، فكل ذلك وغيره قد يبرع فيه غير مدعي الرسالة، لهذا نجد أن المتكلمين بحثوا في كون المعجزة هل تصدق على ما هو مقدور للنبي؟ أو أنه أمر خارج عن قدرته؟

قال الآمدي رحمه الله تعالى: "وهل يتصوّر أن تكون المعجزة مقدورة للرسول أم لا؟ وذلك كما لو كانت معجزته صعوده فى الهواء أو المشى على الماء، فقد اختلفت الأئمة فى ذلك؛ فذهب بعضهم: إلى أنّ نفس الحركة بالصّعود والمشي، ليست معجزة لكونها مقدورة له، بخلق الله تعالى له القدرة عليها، وإنما المعجزة هى نفس القدرة عليها فإن قدرته على ذلك غير مقدورة له، ومنهم من قال: بأنّ هذه الحركات معجزة من جهة كونها خارقة للعادة، ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي وهو الأصحّ"[٦].

ثم إن الله سبحانه وتعالى خلق هذا الكون وفق سنن وقوانين وبتدبير محكم متقن، ومن هذه السنن ربْط الأسباب بمسبباتها بطريق العادة، بمعنى أن الله تعالى خلق الأسباب ومسبباتها وربط بينهما بحيث يتأثر أحدهما بالآخر، وهذا الربط ثابت متناسق بحكم العادة؛ فلا يتخلف طوعاً من عند نفسه،

---

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٧.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٧.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.
٥. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٢٦.
٦. الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، مصدر سابق، ج٤، ص١٩.

وإنما بقدرة الله تعالى وهذا أصل كبير تميز به متكلمو أهل السنة عن غيرهم فينبغي التنبه إليه هنا، قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى: "يسير الكون على سنن قد سنَّت، ونظمٍ قد أحكِمَت، وارتباطٍ بين الأسباب والمسبّبات العادية لا يتخلف، وإن تخلفت المسببات عن أسبابها ووجدت الأمور منفكة عن علتها، كالولد يولد من غير أبٍ، وكالحركة تجيء من جامد لا يتحرَّك كعصا، ونار تنطفئ وقد أوقدت، إذا كان ذلك الانقطاع بين الأسباب العادية ومسبباتها، حَكَمَ العقلُ بأن الذي فعل ذلك فوق الأسباب العادية ومسبباتها، ولوساير العقل منطقه إلى أقصى مداه، وليس بعيدًا في حكم المنطق العقلي المستقيم الذي يصل إلى المدى من أقرَّ به، فإنَّه لا بُدَّ واصل إلى أن الذي خرق العادات وخالف أسبابها ومسبباتها لا بُدَّ أن يكون خالقها وموجدها، وإذا كان القصور العقلي لا يصل إلى هذه الغاية، فإنه لا بُدَّ واصل إلى أن خرق هذه العادات، لا بُدَّ أن يكون لغاية، وأنَّه إذا وجدت هذه الغاية وبينت مقاصدها، وعلم أنَّ ذلك الخرق لهذه الغاية تبين معه صدق ما يدعي، وأنه يعلم من وراء ذلك الخالق الحكيم، المسيطر على كل شيء، الذي يفعل ما يريد، ولا يقيده نظام خلقه، ولا عادات أوجدها، لأنه لا يغير العادات سواه، وإن الصادق يعلن دعواه، ويقيم ذلك برهانًا عليها، ويتحدَّى الناس أن يفعلوا مثلها، ويسمَّى في هذا الحال أنه معجزة(١)".

القيد الثالث: مقرون بالتحدي، إن في هذا القيد بطرفيه: لفظ مقرون ولفظ التحدي، أمور ينبغي التنبه لها:

الأمر الأول: المقارنة، بمعنى أن يكون ظهور المعجزة مساوق لوقت الدعوى فلا تتقدم عن دعوى الرسالة ولا تتأخر عنها، قال السعد: "واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه"(٢)، فذِكرُ هذا القيد في القاعدة يُخَلصُ المعجزة من أن تختلط بثلاثة أشياء:

أولاً: الكرامات، وتعني عند المتكلمين بأنها: "ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة"(٣).

والفرق بين الكرامة والمعجزة كون الأولى عارية عن التحدي، والتحدي يفيد أن ثمة قضية بحاجة إلى دليل وفحوى هذا الدليل التحدي بإتيان مثل المعجزة، لهذا أعتقد أن الكرامة لو حصلت على يد

---

١. أبو زهرة، محمد بن أحمد، المعجزة الكبرى القرآن، ص٧، دار الفكر العربي.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.
٣. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص٢٣٥.

العبد الصالح في مقام فيه تحد لا يجعل منها معجزة لخلو كون الغاية من الكرامة إظهار صدق المرسل وتأييده، ويمكن القول: بأن الكرامة فيها تكريم لذات الولي وهبة له، أما المعجزة فليس المقصود منها الكرامة للنبي وحسب وإنما غايتها تأييده وتصديقه في دعواه للرسالة فهي تحاكي عقول المخاطبين وتستفزهم لتصديق المرسل واتباعه؛ فليتأمل.

ثانياً: الإرهاص ويراد بها عندهم: "ما يظهر من الخوارق عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل ظهوره كالنور الذي كان في جبين آباء نبينا صلى الله عليه وسلم، وإحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته، وما يصدر من النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل النبوة من أمر خارق للعادة وقيل: إنها من قبيل الكرامات فإن الأنبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الأولياء"[١]، لم لا يقال: إن الرسل الكرام عليهم السلام لا شك في أن بواطنهم الشريفة مستقرة مطمئنة مستعدة، إذ إن رتبة الرسالة ومنزلتها تكفي الرسل تكريماً ومنزلة عند الله تعالى، ولكن الإرهاص فيه تمهيد لظاهر الدعوة أما مقربيهم وذويهم أن لشخص هذا الإنسان خصوصية وأمامه مهمة عظيمة، فتعد هذه الإرهاصات مبشرات لعالم الظاهر من حوالي الرسل أن تهيؤ لاستقبال هذه الكرامة فالتزموا إعانته ونصرته والحرص على احترامه وتقديره، فيتأمل.

ثالثاً: ومما يحترز به أيضاً "أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه"[٢]، وهذا بين بلفظ المقارنة، فهي تستلزم مراعاة التوقيت بحيث يتحقق الانسجام بين الدعوى والرسالة والتحدي، فلا يصح أن يتحدى نبي قومه بمعجزة ستتأخر عن عرض الدعوى عدة سنين لعدم حصول الغاية من الإعجاز الذي يتضمن إخضاع عقول المتحدين واستفزازهم لقبول الحق طوعاً أو كرهاً، نعم إن كان التأخير جزئاً من المعجزة فلا يضر، كأن يقول لهم: معجزتي أن يحصل كذا في وقت كذا، فهنا تأخير الوقت جزء من المعجزة فلا يضر بها.

الأمر الثاني: التحدي، إن في ذكر التحدي طيّ لقيدين آخرين من قيود المعجزة ينبغي التنبه لهما القيد الأول: الظهور على يد المدعي، والثاني: الموافقة للدعوى، قال العلامة السعد - رحمه الله تعالى- : " ذكر التحدي مشعر بالقيدين: فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهداً لدعوته، وتعجيز الغير عن الإتيان بمثل ما أبداه، تقول: تحديت فلاناً إذا باريته الفعل ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة أينا أقرأ؟ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة، وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي، قالوا: ويكفي في

---

١. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص٣١.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.

التحدي أن يقول: آية صدقي أن يكون كذا وكذا، ولا يحتاج إلى أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها؛ فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير"[١].

القيد الرابع: عدم المعارضة، قال الإمام العضد في المواقف: "فإن ذلك حقيقة الإعجاز"[٢]، قد مر تعريفهم لعدم المعارضة بـ: "أن لا يُظهرَ مثله من ليس بنبي، وأما من نبي آخر فلا امتناع"[٣]، إلا إذا قصد به ما يوهم أنه خارق للعادة كالسحر مثلاً فهذا ممكن، قال الشيخ أبو دقيقة: "لأنه لو أمكن معارضة ذلك الأمر لأمكن للكاذب أن يدعي النبوة ويأتي بأمر يماثل ما أتى به الرسول"[٤].

بقي القول هنا أن هذه القيود متى ما تحققت في فعل من الأفعال التي حصلت على يد المرسلين فهو فعل معجزٌ، غايته الدلالة على صدقه لما أن كل معجزة فهي نازلة منزلة الصدق والتأييد لهذا النبي في دعواه.

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

إن قاعدة (كل فعل لله تعالى خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فهو المعجزة) مما أجمع عليه متكلمو أهل السنة، وإن اختلفوا لفظاً في كونها من صفات المعجزة أو من شروطها أو هي مفهومها فلا إشكال لما أنه لا مشاحة في الاصطلاح، أما مصدر هذه القاعدة فهو العادة لأن مبناها على الحس لمن عاصرها وشاهدها، وعلى التواتر لمن آمن بها دون أن يعاصرها، أما حجية القاعدة، فالدليل على إثبات المعجزة بيّنٌ لا محالة، وخلاصته تتمحور في تحققها ووقوعها وإمكانها، إذ العقل لا يمنع من ذلك واشتهر عن الحس مشاهدتها، وعليه فأن إثبات هذه الأطراف وبيان دورها في قضية المعجزة يوفر السبيل في إثباتها؛ فالمُرسَل: وهو النبي الكريم الذي يدعي أنه رسول من عند الله تعالى، والمُرسِل: وهو مولانا الكريم الذي يصدق دعوى الرسول بالمعجزة التي يسوقها على يد رسوله؛ فإن حصل ذلك وأعلنها الرسول الكريم متحدياً واشتهر الخبر وذاع في الآفاق كان كافياً في الدلالة على المعجزة التي هي دلالة على الرسالة من جهة أخرى.

قال الآمدي رحمه الله تعالى: "وقد يكون التعريف للصدق بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين له العقول السليمة بالإذعان والقبول وذلك أنه إذا قال: أنا رسول وآية صدقى في قولي إتيانى بما لا تستطيعون الإتيان بمثله، ولو كان بعضكم لبعض ظهيراً من إحياء الموتى وإبراء

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٦.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٣٣٨.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.
٤. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٠.

الأكمه والأبرص وشق البحر وقلب العصا حية وغير ذلك من الآيات؛ فإذا ما ظهر ذلك على يده مقارناً لدعوته قطع كل عقل سليم ولب مستقيم بتصدقيه فى قوله وتحقيقه وأذعن إلى اتباعه وتقليده، إذ العقل الصريح يقضي بأن ظهور الخارق للعادة مقارناً لدعوته وعجز الناس عن معارضته مع توفر دواعيهم على مقابلته وإفحامه في رسالته ينهض دليلاً قاطعاً على صدق مقالته، وإظهار الباري تعالى ذلك على يده مقارناً لدعوته ينزل منزلة الخطاب إنه رسول وإنه صادق فيما يقوله، إذ لو كان ذلك اتفاقاً لما وقع على وفق إخباره وعلى حسب إيثاره واختياره إذ هو ممتنع بالنظر إلى الاستحالة العادية ولا سيما إن وقع ذلك منه متكرراً"[١].

من خلال كلام الشيخ الآمدي- رحمه الله تعالى- نجد أن علماء الكلام يقررون إمكان المعجزة، بمعنى أن العقل لا يحيلها إذ المعجزة في حقيقتها ما هي إلا فعل من أفعاله تعالى؛ فهي مقدورة له سبحانه لا محالة، قال الإمام السعد- رحمه الله تعالى-: "وأما إمكانها؛ فضروري، وكذا إمكان نقلها إلى الغائبين"[٢]، لأنها فعل من أفعال الله تعالى وكل فعل من أفعاله فهو ممكن؛ فالنتيجة أن المعجزة من الممكنات العقلية عند المتكلمين وليست من المستحيل العقلي، ثم إن إدراك كونها من الممكنات أمر ضروري، لا يتوقف على طول نظر وتأمل.

<u>نقد منكرها:</u>

قال العلامة السعد- رحمه الله تعالى-: "قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بأن تجويز خوارق العادات سفسطة، إذ لو جازت لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً والبحر دهناً والمدعي للنبوة شخصاً آخر عليه ظهرت المعجزة إلى غير ذلك من المحالات"[٣].

حاصل الشبهة يكمن في جواز وقوع الأمر الخارق للعادة، وأن هذا الجواز يلزم عليه محالات عدة أجملها الإمام السعد بقوله: "تجويز خوارق العادات سفسطة"[٤]، إذ إن فتح الباب أمام العقل بإثبات خرق العادة يُجوّزُ إمكانية الخلط في كل شيء حتى أحكام الدين؛ فتصير الشريعة غير منضبطة لما قد يساورها جواز الشك وفرض أن النبي شخص غير الذي ظهرت المعجزة على يديه ومثل ذلك كثير.

---

١. الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، مصدر سابق، ص٣٢٧-٣٢٨.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧، بتصرف.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.

والجواب عن هذه الشبهة: كما قال الإمام السعد: "إن المراد بخوارق العادات أمور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى أنها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية، فإمكانها ضروري وإبداعها ليس أبعد من إبداع خلق الأرض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وأمثال ذلك لا ينافي الإمكان الذاتي"(١)، بمعنى أن الأمر ليس فيه سفسطة كما يدعون إذ إن فرضها لا يمنع من كونها ممكنة وغير ممتنعة من حيث ذاتها، وقولهم بجوازها لا يعني خروجها عن نظام الكون البديع الذي أحكمه الله تعالى وأوجده وكل ذلك مشاهد بالحس في الكون، فلا رابط بين جواز خرق العادة عند المتكلمين وانفلات الأمور مع عدم السيطرة عليها إذ إن الأمر كله بيد الله تعالى الذي كونها وأوجدها، فهذه لا تتجاوز كونها مشاغبة ليس إلا.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن هذه القاعدة من القواعد الخاصة في مبحث المعجزات؛ فتطبيقها عند المتكلمين حاصل باستعمالها في تعريف المعجزة، واعتبار قيودها من شروط المعجزة، وسأقتصر على ذكر ثلاثة تطبيقات وهي:

التطبيق الأول: استعمل الإمام الرازي هذه القاعدة ونص عليها في إثبات دعوى النبوة للنبي عليه الصلاة والسلام، باعتبار أن النبي- صلى الله عليه وسلم- ادعى النبوة وظهر على يديه المعجز فثبت أنه نبي مرسل، قال الإمام الرازي في نهاية العقول: "في إقامة الدلالة على أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم، يدل عليه أنه عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجز عليه، وكل من كان كذلك كان نبياً، وإنما قلنا: إنه ادعى النبوة؛ للتواتر، وإنما قلنا: إنه ظهر المعجز عليه؛ لوجوه ثلاثة.."(٢).

ثم قال الإمام الرازي بعد أن ذكر الوجوه ودلل عليها: "فثبت - بهذه الوجوه الثلاثة - أنه عليه السلام ادعى النبوة، وظهر عليه فعل خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، ولا معنى للمعجز إلا ذلك"(٣).

التطبيق الثاني: ممن استعملها من المتكلمين بل ورجحها على غيرها من تحديد مفهوم المعجزة، ما ذكره الأصفهاني في شرحه على التجريد، حيث عرف صاحب التجريد المعجزة فقال: "عبارة عن

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.
٢. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٢٠١٥م)، نهاية العقول في دراية الأصول (تحقيق الدكتور سعيد فودة)، ط١، ج٣، ص٣٤٥ و٣٤٩، دار الذخائر، بيروت.
٣. الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٥ و٣٤٩.

ثبوت أمر غير معتاد.."[1]، قال الشارح الأصفهاني: "والأولى أن يقال: المعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة"[2].

التطبيق الثالث: هو اعتبار أنها شروط للمعجزة، وممن قال بذلك ابن الأمير في كتابه الكامل في أصول الدين: "وشروط المعجزة خمسة: أن تكون من فعل الله تعالى، وأن تكون خارقة للعادة، وألا تكون من قبيل مقدورات البشر، وأن توافق دعوى النبي وتصديقه، وأن يقارن دعواه النبوة ويحدث بها"[3].

---

١. الأصفهاني، شمس الدين (٢٠١٢م)، تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم (علق عليه الدكتور خالد العدواني)، ط١، ج٢، ص١٠٣٩، دار الضياء، الكويت.
٢. الأصفهاني، تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٤٠.
٣. ابن الأمير الحاج، موسى بن محمد (٢٠١٠م)، الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين (تحقيق جمال عبد المنعم)، ط١، ج٢، ص٧٦٥، دار السلام، مصر.

المطلب الثاني: قاعدة: (كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه كان نبياً)

إن هذه القاعدة تتعلق في باب النبوات، من جهتين الجهة الأولى في إثبات نبوة الأنبياء عليهم السلام، ومن جهة أخرى تحدد العلاقة بين المعجزة والنبوة، لهذا السبب ذكرتها في مبحث المعجزات، ولما كانت الدلالة على مقام النبوة متوقف على إثبات المعجزة، كان دافعاً لأن أذكر هذه القاعدة هنا على وجه الخصوص.

وتكمن أهمية هذه القاعدة في إبرازها الدور الأساس والمميز للمعجزة وهو تأييدها لمقام النبوة والرسالة، فيتميز صاحب المعجزة المُؤيّدة، عن أي صاحب دعوى أو قضية، بظهور معجزة إلهية تخرق المعتاد أمام العقل، فيعلن تسلميه طواعية للدعوى، ولا يجحدها إلا منكر، فالمعجزة من البراهين القوية على إثبات دعوى الرسالة، وإني سأبحث بتوفيق الله تعالى هذه القاعدة من خلال أربعة محاور:

المحور الأول: مفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: (الدعوى) في اللغة والاصطلاح:

الدعوى **في اللغة**: "(الدعوى) اسم ما يدعى ويقال، دعوى فلان كذا: قوله، جمعه دعاوى ودعاو، و(في القضاء) قول يطلب به الإنسان إثبات حق على غَيره"[١].

الدعوى **في الاصطلاح**: "وهو الطلب وفي الشرع قول يطلب به الإنسان إثبات حق على الغير"[٢].

ثانياً: (النبي) في اللغة والاصطلاح:

النبي **في اللغة**: نقل في لسان العرب عن الجوهري قوله: "والنبيء المخبر عن الله عزوجل لأنه أنبأ عنه، وهو فعيل بمعنى فاعل، وفي النهاية: فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ الخبر، لأنه أنبأ عن الله أي أخبر، قال: ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه، يقال نبأ ونبّأ وأنبأ، قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز، غير أنهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية، إلا أهل مكة، فإنهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون غيرها، ويخالفون العرب في ذلك، قال: والهمز في النبيء لغة رديئة، يعني لقلة استعمالها، لا لأن القياس يمنع من ذلك، قال الجوهري: يجمع أنبياء، لأن الهمز لما أبدل وألزم الإبدال جُمع جَمع ما أصل لامه حرف العلة كعيد

---

١. مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص٢٨٧، بتصرف.
٢. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٣٩، بتصرف.

وأعياد، على ما نذكره في المعتل، قال الفراء: النبي: هو من أنبأ عن الله، فترك همزه، قال: وإن أخذ من النبوة والنباوة، وهي الارتفاع عن الأرض، أي إنه أشرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز، وقال الزجاج: القراءة المجمع عليها في النبيين والأنبياء طرح الهمز، وقد همز جماعة من أهل المدينة جميع ما القرآن من هذا، واشتقاقه من نبأ وأنبأ أي أخبر، قال: والأجود ترك الهمز"(١).

ويمكن تلخيص ما تقدم بأن تقول: النبي إما مهموز أو لا، وعلى كل فأصله من النبأ أي الخبر؛ فالنبي مُخبرٌ عن الله تعالى، وأما إن اعتبرته غير مهموز فيحتمل أيضاً أن يكون أصله من النبوة أي الرفعة بمعنى أنه أشرف الخلق وأعلاهم قدراً.

أما **في الاصطلاح**: اشتهر عند المتكلمين التعريف بالنبي والرسول والفرق بينهما، سأنقل خلاصته عندهم هنا مقدماً التعريف بالنبي والرسول، ثم ألمح إلى الفرق بينهما.

أولاً: قال الإمام السعد: "النبي: إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما أوحي إليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبي"(٢).

نلاحظ في كلام الإمام السعد ودقته أنه طوى الأقوال في تعريف النبي والرسول والفرق بينهما، فلما قال: "النبي إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما أوحي إليه وكذا الرسول"(٣)، هنا نلاحظ أمران:

الأمر الأول: أن تعريف النبي والرسول لا يخلو من ثلاثة قيود:

القيد الأول: الإنسانية.

القيد الثاني: الوحي، فكل من النبي والرسول يوحى إليه.

القيد الثالث: التبليغ بما ابتُعِثَ لأجله أو ما أمر به.

الأمر الثاني: الترادف والمساواة بين النبي والرسول في التعريف، فالنبي والرسول: "إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما أوحي إليه"(٤)، وعلى هذا فالنبي والرسول يشتركان بالوحي إليهما وبالتبليغ، وقد لاحظت كثرة النقل عن العلامة السعد في كتب المتأخرين أنه يقول: بالمساواة بين النبي والرسول؛ فلعله مستوحى من هذا النص خاصة وأنه قدمه على غيره.

---

١. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١، ص١٦٢-١٦٣، بتصرف.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٣.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٣.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٣.

القول الثاني: في أن الرسول أخص من النبي من جهة أن له شريعة وكتاب دون النبي، بمعنى آخر يشترك النبي مع الرسول في القيود الثلاثة السابقة إلا أن الرسول يتميز بأنه مأمور تبليغ أحكام خاصة وفق كتاب أو شريعة أرادها الله تعالى، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبي من جهة أن الرسول صادق على بعض ما تصدق عليه النبوة.

قال الشيخ الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين: "وأما النبي: فهو إنسان أوحي إليه بشرع أمر بتبليغه أم لا؛ فالنبي أعمُّ من الرسول مطلقاً، هذا هو المعتمد، ومقابله قولان:

الأول: أن الرسول إنسان أوحي إليه بشرع وكان له كتاب، فلا بدَّ في الرسول من الكتاب والشريعة، ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة؛ لاحتمال أن يكون ما في الكتاب مواعظ، واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرةٌ، فكيف يشترط في الرسول أن يكون له كتاب؟

والقول الثاني يقول: لا بدَّ في الرسول من أحد أمرين: إما أن يكون له كتاب، وإما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله؛ فإذا نزلت التوراة على موسى، وأوحي إلى نبي من بني إسرائيل مثلاً بتبليغ أحكامها، ولم ينزل عليه كتابٌ، ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى، فلا يكون رسولاً.."[١].

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن المتكلمين يذكرون هذه القاعدة في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا مشهور في مصنفاتهم، ولكني وجدت من المفيد ذكرها أيضاً كقاعدة تفيد في علاقة المعجزة بالنبوة وأن في إثبات الأولى إثبات للثانية، حتى ترى أن بعض المتكلمين[٢] اقتصر في إثبات النبوة على المعجزة وحسب، ونلاحظ أن هذه القاعدة تتضمن موضوعاً كلياً أفراده كل من صدق عليه أنه إنسان وادعى النبوة وظهرت على يديه خوارق العادات، ثبت له المحمول وهو أنه نبي من الأنبياء.

وإن هذا الأمر متحقق في كل رسول من رسل الله عليهم السلام؛ فإن هذه القاعدة عامة مطردة، والمتكلمون يستعملونها في إثبات نبوة رسول الله سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، ويجعلون منها حجة في إثبات رسالته عليه الصلاة والسلام، وسائر الأنبياء عليهم السلام، ثم إن موضوع هذه القاعدة يشتمل على محورين: المحور الأول: كل من ادعى النبوة، والمحور الثاني أنه أظهر المعجز على يديه.

---

١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٧٥، بتصرف.
٢. انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص١٣٤.

قال الإمام الرازي في نهاية العقول: "في إقامة الدلالة على أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم، يدل عليه أنه عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجز عليه، وكل من كان كذلك كان نبياً، وإنما قلنا: إنه ادعى النبوة؛ للتواتر، وإنما قلنا: إنه ظهر المعجز عليه؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أن القرآن ظهر عليه؛ للتواتر، وإنما قلنا: إن القرآن معجز؛ لأنه عليه السلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة، وهم عجزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك كان معجزاً.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام أخبر عن الغيب وذلك معجز.

الوجه الثالث: أنه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزاته عليه السلام"(١).

إن الجهة التي أركز عليها في القاعدة هي علاقة المعجزة بإثبات النبوة، لأنه وكما قدمت إن القاعدة تعالج أمرين: الأمر الأول إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، والأمر الثاني: في أن المعجزة هي السبيل في إثبات النبوة.

ومن كلام الإمام الرازي نجد أن إظهار الله تعالى المعجزة على يد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ثابت بالتواتر واشتهر هذا الأمر، قال الإمام السعد: "وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات وأظهر أفعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر"(٢)، وهذا كاف في بيان دور المعجزة في إثبات دعواه، ثم قال الإمام الرازي بعد أن دلل على الوجوه الثلاثة سابقة الذكر:

"فثبت- بهذه الوجوه الثلاثة- أنه عليه السلام ادعى النبوة، وظهر عليه فعل خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، ولا معنى للمعجز إلا ذلك"(٣).

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

حجية القاعدة:

قال الشيخ أبو دقيقة: "جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله إلى خلقه، لا فرق في ذلك بين الموجودِين في زمن الرسول والغائبين، وقال فريق آخر: المعجزة لا تدل يقيناً على صدق الرسل، وقال فريق آخر: المعجزة لا تدل على صدق الرسل إلا بالنسبة لمن شاهدها أما من لم يشاهد المعجزة فلا تكون دالة على صدق الرسول بالنسبة إليه"(٤)،

---

١. الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٥-٣٤٩.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٨٣.
٣. الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٥-٣٤٩.
٤. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٣.

قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "وإنما قلنا: إن كل من ظهر عليه المعجز فهو نبي، لأن إظهار المعجز قائم مقام التصديق، وكل من صدقه الله فهو صادق، وإنما قلنا: إن إظهار المعجز قائم مقام التصديق؛ فلأن ملكاً من الملوك إذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم، فقام واحد، وزعم أنه رسول ذلك الملك إليهم، ثم قال: يا أيها الملك، إن كنت صادقاً في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود، فإذا خالف الملك عادته اضطر الحاضرون إلى أن الملك قد صدق ذلك المدعي، وإذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك الغائب، قال: وإنما قلنا: إن من صدّقه الله تعالى فهو صادق؛ لأن الكذب عليه محال، ..فثبت بمجموع ما ذكرنا أن مولانا محمداً صلى الله عليه وسلم صادق"[١]، من خلال كلام الإمام الرازي نجد أن المعجزة تدل يقيناً على صدق الرسل لما فيها من معنى التصديق الإلهي لهذا المبعوث الكريم، وأن الغاية من المعجزة ليس إلا إثبات دعوى رسالة الرسل -عليهم السلام-.

نقد منكرها:

إن من أنكر هذه القاعدة هو في الحقيقة مُنكر للمعجزة ومدلولها أعني النبوة، وقد رد المتكلمون على شبه المنكرين وهو مشهور في مطولاتهم، وسأقتصر هنا على ذكر شبهتين ورد المتكلمين عليها، منها ما ذكره الإمام الرازي- رحمه الله تعالى- حيث عرض شبهاً عدة لمن طعن في المعجزة بغية إنكار النبوة سأقتصر على واحدة منها:

الشبهة الأولى: "قالوا: لم قلتم بأن هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه؟"[٢].

حاصل الشبهة وردها: يحاول من أنكر المعجزة أن ينفي دعوى أنها خلق من الله تعالى، ويحاول المنكر التشويش باعتبار أن المعجزة كالسحر لا تتعدى كونها ألاعيب يتقنها أي إنسان ليس فيها مزية أو أدنى خصوصية، فبنوا شبهتم على جواز أن يؤثر غير الله تعالى بذاته في شيء من الممكنات، وهذا محال عند المتكلمين وردوا على هذه الشبهة بإثبات أن المؤثر في هذا الكون هو الله سبحانه وتعالى وحده، قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "وبيان هذا السؤال من وجوه"[٣]، ذكر الإمام الرازي عشرة احتمالات في بيان أنه لم يثبت الدليل أن الله تعالى هو فاعل المعجزات عندهم سأقتصر على ثلاثة وجوه منها: "أحدها: إن الإنسان إما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن؛ فإن كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز أن يقال: إن نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفوس سائر الخلق، ولأجل خصوصية نفسه قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره؟ وإن كان عبارة

١. الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٥-٣٤٩.
٢. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠٢.
٣. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠٢.

عن البدن فلم لا يجوز أن يقال: إنه اختص بمزاج خاص ولأجله قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره؟

الثاني: لا شك أن للأدوية آثاراً عجيبة فلم لا يجوز أن يقال: إنه وجد دواء وقدر بواسطته على ما لم يقدر عليه غيره؟ والثالث: إن الأنبياء أقروا بثبوت الجن والشياطين فهب أنه لم يثبت بالدليل وجودهم إلا أن احتمال وجودهم قائم فلم لا يجوز أن يقال: إن الجن والشياطين هي التي أتت بهذه العجائب والغرائب؟ أليس إن الناس يقولون: إن الجن تدخل في باطن بدن المصروع وتتكلم، فهنا لم لا يجوز أن يقال الذئب إنما تكلم بهذا الطريق؟ والناقة إنما تكلمت مع الرسول بهذا الطريق؟ والجذع إنما حن بهذا الطريق؟ وكذا القول في البواقي؟.."[١].

ثم أجاب الإمام الرازي عن هذه الشبهة بقوله: "واعلم أن الجواب عن المقام الأول ما بينا في باب الصفات أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة"[٢]، وتمام جواب الإمام الرازي عن هذه المسألة أنه قال: "جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ويدل عليه وجوه: الأول أنا قد دللنا على أن كل ممكن يفرض فإن الله تعالى قادر عليه ومستقل بإيجاده، فلو فرضنا حصول سبب آخر يقتضي إيجاده فحينئذ قد اجتمع على ذلك الأثر الواحد سببان مستقلان وذلك محال من وجهين: أحدهما أن قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله تعالى أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر. والثاني: أنه إما أن يكون كل واحد منهما مؤثراً فيه أو لا يكون واحد منهما مؤثراً فيه أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثاني، والأول باطل لأن الأثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه استغنى عن غيره فكونه مع هذا يغنيه عن ذلك وكونه مع ذلك يغنيه عن هذا فيلزم انقطاعه عنهما معاً حال استناده إليهما معاً وهو محال، والثاني أيضاً باطل لأن امتناع وقوعه بأحدهما معلل بوقوعه بالثاني وبالضد، فلو امتنع وقوعه بهما معاً لزم وقوعه بهما معاً وهو محال، والثالث أيضاً باطل لأنه لما كان كل واحد منهما سبباً مستقلاً لم يكن وقوعه أحدهما بأولى من وقوعه بالآخر، ولا يمكن أن يقال إن أحدهما أقوى لأنه لو صح هذا لكان الوقوع بقدرة الله تعالى أولى لأنها أقوى، وأيضاً فالفعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت أيضاً فامتنع أن يقال إن أحدهما أقوى"[٣].

---

١. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠٢-١٠٣.
٢. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠٦.
٣. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص٥٨-٥٩.

فإثبات أن الله تعالى هو الخالق والمؤثر على الحقيقة هو محور إثبات المعجزات وخوارق العادات وهذا منطقي جدا؛ فإثبات المقدمة الأولى يلزم منه إثبات الثانية بالضرورة حينئذ.

الشبهة الثانية: ذكر العلامة السعد - رحمه الله تعالى - في شرح المقاصد شبهاً عدة أيضاً للمنكرين والرد عليها، أذكر منها هذه الشبهة، قال رحمه الله تعالى عن بعضهم: "بأنها- المعجزة- على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين، لأن أقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لأن جواز الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل، لكونه نفس الآحاد ولأنه لو أفاده لإفادة خبر الواحد لأن كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه إن بقيت مفيدة لليقين وهكذا إلى الواحد فظاهر، وإن لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولأنه غير مضبوط بعدد بل ضابطة حصول اليقين فإثبات اليقين به يكون دوراً"[١].

والجواب عنه قال: "بأن المتواترات أحد أقسام الضروريات؛ فالقدح فيها بما ذكر مع أنه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب"[٢]، لأن المتواترات باعتبارها قسم من الضروريات فمتى ثبت العلم بتواتر المعجزة، ثبت بالضرورة العلم والإذعان بالمعجزة.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن هذه القاعدة من القواعد الخاصة في باب النبوات وقد بينت أهميتها وعلاقتها بالمعجزة في مقدمة هذا المطلب، وفي هذا المحور سأقتصر على ذكر اثنين من أبرز المتكلمين الذين استعملوا هذه القاعدة في إثبات رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اعتماداً على دلالة المعجزة:

الأول: استعمل الإمام السمرقندي في الصحائف هذه القاعدة في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، خلافاً لمنكري النبوة؛ فقال: "محمد رسول الله خلافاً لمنكري النبوة، ولقوم ممن أقربها وهم: اليهود والنصارى والمجوس، لنا وجوه ثلاثة: الأول: أنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي.."[٣].

الثاني: عن الإمام السعد حيث إنه استعمل القاعدة كذلك في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فقال: "محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى، وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي"[٤].

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.
٣. السمرقندي، الصحائف، مصدر سابق، ص٤٢٢.
٤. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٨٣.

المبحث الثاني: تطبيقات لقواعد عقدية تتعلق بعصمة الله تعالى لأنبيائه عليهم السلام

تقدم في المبحث السابق الحديث عن طرفٍ من القواعد التي تتعلقُ بالمعجزات، وقد مرّ أن المعجزات تصديقُ الله تعالى لأنبيائه -عليهم السلام-؛ فالمعجزة تخاطب عقول البشر: بأنّ هذا الإنسان مرسلٌ من عند الله تعالى، وأنّه صادق في قوله وفعله وحاله، فهل يُعقل بإنسان اصطفاه الله تعالى بإرادته وعلمه، وبرهن على صدقه وحمّله أمانة كبرى ليبلغ الناس ما أمِر بتبليغه -كل ذلك بمحض فضل إلهي- ثم يأتي من يشكك في أمانة نبي من الأنبياء أو في سلامة تكوينه؟ كيف؟ وقد كانت اللبنة الأولى اصطفائه فبعثته فتكليفه بالرسالة، ثم تأييده بالمعجزة برهنة على صدقه، ثم عصمته تماماً لمعونته، وإني في هذا المبحث سأعرض تطبيقين لقواعد متكلمي أهل السنة تناولوها في مسألة عصمة الأنبياء -عليهم السلام- وبالله تعالى التوفيق.

المطلب الأول: قاعدة (كل الأنبياء معصومون)

تكمن أهمية هذه القاعدة في تأسيس ميزانٍ في العقول يقتضي حُسن إدراكٍ وفهمٍ لبعض آيات الوحي الشريف وبعض الأخبار، التي يُوهم ظاهرها -لمن فقد ذلك الميزان- قدحاً في مقام النبوة من خلال زلزلة مفهوم العصمة، ولا شك أن هذا الأمر سيكون ذريعة لمن يحاول التطاول على الشريعة الإسلامية من خلال محاولة المساس بحاملها ومُبلغها، محتجّاً بتلك النصوص والأخبار، فتناول المتكلمون هذه القاعدة شرحاً وبياناً وتدليلاً كما سأحاول عرضه في هذا المطلب من خلال أربعة محاور إن شاء الله تعالى:

المحور الأول: مفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

تتضمن هذه القاعدة مفردين أساسيين:

الأول: لفظ **الأنبياء** وقد مر في القاعدة السابقة.

والثاني: لفظ **العصمة**، فما المقصود بها لغة واصطلاحاً؟

العصمة في اللغة: قال ابن منظور في لسان العرب: "العِصمة في كلام العرب المَنعُ، وعِصْمة الله عبده: أن يعصمه مما يُوبقُه، عَصَمه يَعْصِمُه عَصْماً: منَعَه ووَقاه، وفي التنزيل: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾(هود:٤٣)، أي: لا معصوم إلا المرحوم"[١]، وفي موضع آخر قال: "والعصمة الحفظ، يقال عصمته فانعصم واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية، وعصمه الطعام منعه من الجوع وهذا طعام يعصم أي يمنع من الجوع واعتصم به واستعصم امتنع"[٢]، إذن من معاني العصمة في اللغة: المنع والحفظ.

قال الرازي في مختار الصحاح: "ع ص م: (العصمة) المنع يقال: عصمه الطعام أي منعه من الجوع، والعصمة أيضاً الحفظ"[٣].

١. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٢، ص٤٠٣، بتصرف.
٢. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٢، ص٤٠٣.
٣. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٤٣٧.

أما العصمة في اصطلاح المتكلمين:

فقد قسّم الإمام الرازي -رحمه الله تعالى- القائلين بالعصمة إلى فريقين؛ فقال: "القائلون بالعصمة، منهم من زعم أنّ المعصوم: هو الذي لا يُمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم من زعم: أنّه يكون متمكناً منه، والأوّلون: منهم من زعم أن المعصوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية، لكن فسّر العصمة: بالقدرة على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري"[١]، زاد الشيخ السمرقندي على القول المنسوب للإمام الأشعري: "أو عدم القدرة على المعصية"[٢]، إذن فالمعصوم عند الفريق الأول: هو الذي لا تتأتى منه المعصية أصلاً فلا يُمكنه أن يعصي البتة، والقائلون بهذا أرجعوا عدم تمكن المعصوم من المعصية لثلاثة أسباب:

السبب الأول: هو أن العصمة عندهم راجعة إلى خاصيّةٍ في بدن المعصوم تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي.

السبب الثاني: قريب من السبب الأول إلا أن عصمته من المعاصي ترجع إلى خاصية في نفس المعصوم تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي.

السبب الثالث: وهو منسوب للإمام الأشعري -رحمه الله تعالى- حيث إنه لم يجعل الخصوصية لأمر ذاتي في الأنبياء - عليهم السلام - ترجع إلى ذاته أو نفسه وذلك لتساويهم في البشرية وأصل الخلقة مع غيرهم من البشر، وإنما أرجع عصمتهم - عليهم السلام - إلى أمر خارجي وهو سلب قدرتهم على المعصية -عليهم السلام- بمعنى أن النبوة والرسالة تَضفي على صاحبها مع بشريته خصوصية، ومن مقتضيات تلكم الخصوصية العصمة، وكما أن النبوة في أصلها فضلٌ إلهيّ فلواحقها من باب أولى؛ فالعصمة فضلٌ ولطفٌ إلهيٌّ يمتنُّ اللهُ تعالى بها على من اصطفاهم للرسالة والدعوة؛ فيحسُنُ مِنهُم الأداء كما يَسهُلُ على المَدعوّ الاستجابة.

أما الفريق الثاني: المعصوم عندهم هو الذي يملك القدرة على أن يعصي، ولكنّه منع نفسه من ذلك، عبّرَ عن قولهم الإمام الرازي لما قال: "والذين لم يَسلبوا الاختيار فسّروها: بأنّه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد، وعلم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حدّ الإلجاء"[٣]، من كلام الإمام الرازي نلاحظ أن العصمة بالاتفاق صفة تطلق على الشخص

---

١. الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مصدر سابق، ص٢١٨.
٢. السمرقندي، الصحائف، مصدر سابق، ص٤٣٣.
٣. الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مصدر سابق، ص٢١٨.

الذي يجتنب المعاصي ولا يقع فيها، هذا القدر المشترك بين الفريقين، إلا أن ميّزة الفريق الثاني في نظر الإمام الرازي أنهم لم يَسلبو الاختيار عن المعصوم؛ فهو يتجنب المعصية باختياره، وكأن الفريق الذي ضَمّ إليه الإمام الأشعريّ يعتقدون سلب الاختيار عن المعصوم، وهذا يلزم منه القول: بالجبر أي أن المعصوم مجبور على الطاعة وعدم المعصية، ونسبة هذا الفهم إلى الإمام الأشعري مشكل عندي! خاصة وأن عبارته التي نقلها الإمام الرازي في تعريف العصمة: "القدرة على الطاعة"[١]، ومعلوم أن القدرة عند الإمام الأشعري وأتباعه حادثة في العبد مقارنة للقدرة القديمة، وأن للعبد اختياراً، يكون عليه مدار التكليف، فإن قلت: أنه مسلوب القدرة والاختيار يلزم أن يكون مجبوراً وهذا مخالف لما ينقل عن مذهب الإمام الأشعري.

وأحسب أن الشيخ السمرقندي في صحائفه تبع الإمام الرازيّ، لهذا صرح بترجيح الفريق الثاني، فقال: "ومن جعله متمكناً قال: إن الله تعالى يفعل في حقه لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة، وارتكاب المعصية وهو رأي المعتزلة وعنو باللطف حالاً من المكلف يكون معها إلى الطاعة، والاجتناب عن المعصية أقرب بشرط ألا ينتهي إلى حد الإلجاء وهذا القول قريب من قول الحكماء: إنه الموصوف بملكة لا تصدر معها المعاصي، ويكون متمكناً وسموها العفة"[٢].

وهذا التقرير متوافق مع كلام الإمام الرازي سابقاً، ثم قال الشيخ السمرقندي: "وهذا المذهب أقرب؛ لأن عدم المعصية لو كان لعدم التمكن لما استحق المدح والثواب...الخ"[٣]، ولكن رد الشيخ السمرقندي هنا لا يلزم من قال بقول الإمام الأشعريّ بناء على أصله في أن العبد مستعد بملكاته للفعل، وله علم وإرادة سابقة على القدرة وهي مخلوقة له من الله تعالى وفق ما أراد، فلم أجد فرقاً حقيقياً بين ما ذهب إليه الإمام الأشعري وبين الرأي الذي رجحه الشيخ السمرقندي، خاصة مع استصحاب أصول الإمام الأشعري في أن الله تعالى خالق للعبد وأفعاله؛ ثم إن المعصية والطاعة فعل من الأفعال فهي اختيارية بالضرورة على مذهب الإمام الأشعري، وعليها مدار التكليف.

قال الجرجاني في شرح المواقف معرّفاً العصمة: "وهي عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم ذنبا"[٤]، ثم قال رحمه الله تعالى: "وقال قوم: هي العصمة تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه"[٥]، وكأن رأي صاحب شرح المواقف هنا موافق لما نقله الإمام الرازي عن الإمام الأشعري، هذا أولاً

---

١. الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مصدر سابق، ص٢١٨.
٢. السمرقندي، الصحائف، مصدر سابق، ص٤٣٣.
٣. السمرقندي، الصحائف، مصدر سابق، ص٤٣٣.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.
٥. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.

ثم ذكر صاحب شرح المواقف رأياً آخر بإزاء ما وافق قول الإمام الأشعري ثم ردّه، وهذا يدل على أن صاحب شرح المواقف لم يتفق مع الإمام الرازي والسمرقندي في جعل قول الإمام الأشعري مع من جعل العصمة ذاتية من ذاتيات المعصوم شيئاً واحداً، بل على العكس رد شارح المواقف رأيهم فقال: "ويكذبه أي: هذا القول أنه لو كان صدور الذنب كذلك أي ممتنعاً لما استحق المدح بذلك أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار وأيضاً فالإجماع منعقد على أنهم أي الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر"(١)، وهذا القول لا يلزم على قول الإمام الأشعري؛ فلا يستحق التشنيع والله أعلم.

قال الشيخ البيضاوي في مفهوم العصمة: "ملكة نفسانية تمنع عن الفجور، وتتوقف على العلم بمثالب السيئات ومناقب الطاعات، وتتأكد في الأنبياء بتتابع الوحي على التذكير، والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعقاب(٢)على ترك الأولى"(٣).

بعض ما يستفاد من تعريف الإمام البيضاوي:

أولاً: إن المعنى الاصطلاحي عند الإمام البيضاوي يرجع إلى المعنى اللغوي، إذ المنع متحقق في العصمة لما أنها تمنع المعصوم من الوقع بالمحظور، وإن شئت فقل: حفظهم من الوقوع بالمحظور على المعنى اللغوي الثاني، فلا إشكال.

ثانياً: يتألف تعريف العصمة عند الشيخ الأصفهاني ومن وافقه من المتكلمين من ركنين أساسين لا بد من تحققهما في مفهوم العصمة، وسواهما من اللواحق الخاصة التي يتم من خلالها توجيه المصطلح لمفهوم معين يصدق على البعض دون الآخر وهما:

الركن الأول: قوله: "ملكة نفسانية تمنع عن الفجور"(٤)، بمعنى أن يحصل في نفس المعصوم ملكة تقيه من الوقوع في قبيح العمل وارتكاب الزلل، والمَلَكة: تفيد معنى الرسوخ والتمكن من الشيء، حتى تصير صفة جبليَّة لصاحبها، قال الشيخ الجرجاني في التعريفات: "الملكة: هي صفة راسخة في النفس وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها

---

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.
٢. في الأصل (العقاب) والصواب (العتاب) كما هو ظاهر، والله اعلم.
٣. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر(١٩٩١م)، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار (تحقيق عباس سليمان)، ط١، ص٢١٦، دار الجيل، بيروت.
٤. البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، مصدر سابق، ص٢١٦.

وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا"[١]، والملكة النفسانية قريبة من مفهوم العفة إذ إن مصداقهما واحد؛ فكما أن العصمة ملكة نفسانية تمنع الفجور، فالعفة عُرّفت بما يقرب من هذا، قال الراغب في المفردات: "العفة حصول حالة للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة.."[٢]، وفي الكليات: "العفة: الكف عما لا يحل"[٣]، وهي: "هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور، الذي هو إفراط هذه القوة، والخمود الذي هو تفريطها، فالعفيف من يباشر الأمور على وفق الشرع والمروءة"[٤]، قال الشيخ الأصفهاني: "أعلم أن الهيئة النفسانية إن لم تكن راسخة سميت حالاً وإن كانت راسخة سميت ملكة"[٥]، كأن الحال مرحلة أولى وبعد التمرين والتدريب يرتقي الحال حتى يصبح صفة وملكة راسخة.

الركن الثاني: حصول الملكة للمعصوم بناءً على العلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي، وهذا جريٌ مع العادة وإلا فيمكن أن يخلق الله تعالى الملكة دون شرط العلم، ولكنّ حكمة الشرع اقتضت مراعاة السنن الكونية في تحقيق المرام، فلم تكن خوارق العادات من الغايات والمبررات، في تحقيق بنيان الشريعة وتشيد أركانها، قال الشيخ الأصفهاني: "والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات، إنما تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي أي معايبها، ومناقب الطاعات"[٦]، وهذا فيه إشارة إلى أن من أسباب تحقق العصمة هو التعلم؛ فحصول العلم والمعرفة بالأحكام الشرعية الإلهية، ثم العمل به، يعين الإنسان على تقويم سلوكه، لهذا لا أجد مانعاً بأن يرزق العبد من غير الأنبياء الحفظ والمنع من الوقوع بالخطأ، إلا أن الفرق بين الأنبياء عليهم السلام وغيرهم أن العصمة في حقهم واجبة، وفي حق غيرهم جائزة، وبملاحظة العنصرين السابقين نجد أن مفهوم العصمة مطلقا[٧] متحقق بهما، وإلى هذا أشار الشيخ السمرقندي "والحق: أنه يكفي في العصمة العفة، والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي"[٨]، قال البكي في تحرير المطالب عن أسباب العصمة: "أما أسبابها الحقيقية: فمحض فضل الله وكمال عنايته، أما

---

١. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص٢٩٦.
٢. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص٥٧٣.
٣. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٦٥٦.
٤. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص١٥١.
٥. الأصفهاني، شمس الدين بن محمود (١٣٢٣هـ)، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار (مصححه عبد الجواد خلف)، ص٢١٢، المطبعة الخيرية بمصر، القاهرة.
٦. الأصفهاني، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار، مصدر سابق، ص٢١٢.
٧. أي عصمة الأنبياء - عليهم السلام - وغيرهم.
٨. السمرقندي، الصحائف، مصدر سابق، ص٤٣٤.

العادية، فمجموع: العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي، ومساعدة القوة العملية للقوة العلمية، وتتابع الوحي والبيان، والتنبه عتباً عند ترك الأولى"[١].

ولواحق التعريف اثنان:

الأول: قوله: "وتتأكد في الأنبياء بتتابع الوحي على التذكير"[٢]، وهذا إشارة إلى عصمة الأنبياء دون غيرهم من الملائكة أو جماعة المسلمين، فالأنبياء -عليهم السلام- ترتقي عصمتهم بتتابع الوحي.

الثاني: قوله: ".. والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعتاب على ترك الأولى"[٣].

قال الشيخ الأصفهاني رحمه الله تعالى: "والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعتاب على ترك الأولى؛ فإنه متى يصدر عنهم شيءٌ سهواً أو تركوا ما هو أولى، لم يُترَكوا مهملاً، بل يعاتبوا أو ينبهوا عليه، ويضيق الأمر فيه عليهم بتأكد تلك الملكة"[٤]، ويظهر من قول الشيخ الأصفهاني - رحمه الله تعالى - أن الأنبياء-عليهم السلام- عندهم القدرة على المعصية لم يسلبوها، ومع قدرتهم عليها إلا أنهم لا يقعوا بها، وذلك صوناً لمقامهم وعلواً لمنزلتهم، فيتابع الوحي شؤونهم تارة بالوقاية من خلال التأكيد عليهم ومتابعتهم بالتوجيه والبيان والإرشاد، وتارة أخرى بالمعالجة بحيث إذا صدر منهم أي شيء ينبهوا عليه مباشرة، وهذا باعتقادي أكمل مما إذا كانوا بلا قدرة على المعصية، وذلك لأمرين: الأمر الأول من جهة الاقتداء بهم وأنهم القدوة في كل شيء، الأمر الثاني: من جهة أن المدح واقع على من يكبح نفسه ويحجمها عن الوقوع بالخطأ مع قدرته عليه، فكما أن العفو عند المقدرة أوقع مما لو كان بدونها، كذلك اجتناب المنهيات مع القدرة على إتيانها يكون أبلغ.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

تتألف هذه القاعدة من موضوع ومحمول ونسبة بينهما، ومسورة بسور كلي؛ فموضوعها يشتمل جميع الأنبياء -عليهم السلام-، والمحمول صادق عليهم وهو أنهم معصومون؛ فإن هذه القاعدة كلية والنسبة بين طرفيها موجبة ثابتة؛ فكل من ثبتت نبوته ثبتت عصمته.

والمتكلمون بصورة عامة يثبتون وجوب العصمة للأنبياء - عليهم السلام - وإن اختلفوا في بعض الجزئيات إذ البحث في قضية العصمة عندهم يشتمل على عدة قضايا، منها هل العصمة ثابتة

---

١. البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، مصدر سابق، ص٢٤٥.
٢. الأصفهاني، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار، مصدر سابق، ص٢١٢.
٣. البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، مصدر سابق، ص٢١٦.
٤. الأصفهاني، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار، مصدر سابق، ص٢١٢.

للأنبياء - عليهم السلام - في كل وقت بمعنى أنهم معصومون قبل النبوة وبعدها؟ وهل العصمة عامة تامة في كل شيء؟ قضايا بحثها المتكلمون فأجمعوا على بعضها وخالفوا في بعضٍ منها، وإني في هذا المحور سأقتصر على نقل مذهب أهل السنة من المتكلمين بحسب ما يفيد ويستوعبه شرح هذا المحور؛ فمتكلمو أهل السنة ذهبوا إلى التفصيل في قضية العصمة حيث إنهم لاحظوا في نسبة ثبوتها للأنبياء عليهم السلام – جهتين: الأولى قبل تلبسهم بالنبوة وتكريمهم بها والثانية بعد بعثتهم وتشريفهم بها، وسأعرض هنا أبرز آرائهم التي تناولوها في هذه القضية، ومنها ما عرضه الإمام الرازي رحمه الله تعالى في مسألة العصمة حيث تناولها في العديد من كتبه الكلامية وزاد على ذلك أن جعل لها مؤلفاً خاصاً بيّن فيه مذاهب الناس في هذه القضية، وقد حصر الخلاف في قضية العصمة يدور حول مواضيع أربعة سأتناولها هنا لبيان رأي متكلمي أهل السنة في هذه القضية؛ فقال رحمه الله تعالى: "اعلم أن الاختلاف في هذه المسألة واقع في أربعة مواضع:

الموضع الأول: ما يتعلق بالاعتقادية"[١]: الموضوع الأول بترتيب الإمام الرازي، وهو هل الأنبياء عليهم السلام معصومون في القضايا الاعتقادية؟ أي الأحكام التي تتعلق في الثوابت الدينية من الأمور النظرية، فما يتعلق بأركان الإيمان الستة وما يدور حولها يمكن اعتباره أموراً اعتقادية؛ فالإيمان بالله تعالى والرسل عليهم السلام والملائكة والإيمان بالكتب السماوية واليوم الآخر وبالقضاء والقدر، كل ذلك هل الأنبياء معصومون في اعتقاده؟ أم أنه يجوز الخطأ عليهم فيها؟ قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "واجتمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة"[٢]، والعبرة هنا في ما يفيد رأي متكلمي أهل السنة خاصة فهم مندرجون في إجماع من أجمع بعصمة الأنبياء عليهم السلام في الأمور الاعتقادية التي تستلزم جواز الخطأ فيها، الحكمَ على صاحبها بالكفر أو البدعة وذلك راجعٌ إلى قوة الدليل ودرجته.

قال الجرجاني في شرح المواقف: "وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك"[٣]، وقال الشيخ أبو دقيقة: "أما الشرك فلا يجوز صدوره من الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها، عمداً أو سهواً، والدليل على ذلك إجماع أهل الشرائع والملل على وجوب عصمة الأنبياء منه مطلقاً"[٤].

---

١. الرازي، محمد بن عمر(١٩٨٦م)، عصمة الأنبياء (تقديم محمد حجازي)، ط١، ص٣٩، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٢. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٣٩.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٦.
٤. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٥.

أما الموضع الثاني فهو: "ما يتعلق بجميع الشرائع والأحكام من الله تعالى"[١]، إن هذا الموضع يتعلق بعصمة الأنبياء -عليهم السلام- في التبليغ لما أمروا بتبليغه من الشرائع للناس، فهل هم معصومون في هذا الأمر؟ بحيث لا يجوز عليهم كتمان شيءٍ من الرسالة أو تحريفها؟ لا شك أن القاعدة التي قررها متكلمو أهل السنة وهي: أن الأنبياء معصومون، تَصدُقُ على مثل هذه القضية هنا، فالأنبياء -عليهم السلام- معصومون في تبليغ ما أمروا بتبليغه للناس، قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع"[٢]، ومما يلزم من جواز التحريف أو الكتمان أو الخيانة هو فقدان الثقة وزعزعة المصداقية التي يجب أن تتوافر في العلاقة بين الرسول والمرسل إليهم والتي يستمدها من مرسله بلا ريب، ثم ما المانع من تجويز التحريف والخيانة والكتمان في سائر الرسالة إذا جاز عليهم -حاشا جنابهم الكريم- ذلك في بعضها؟.

أما عصمتهم من الكذب في التبليغ، وهي إما عمداً أو سهواً:

أما عمداً: قال الجرجاني في شرح المواقف: "أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال"[٣].

أما سهواً: قال الجرجاني شرح المواقف: ففي "جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف؛ فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع، وجوزه القاضي أبو بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة؛ فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها[٤].

أما الموضع الثالث من مواضع عصمتهم -عليهم السلام-: "ما يتعلق بالفتوى، وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد الخطأ؛ فأما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه"[٥]، والذي يُقصَد هنا الاجتهاد في القضايا

---

١. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٣٩.
٢. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٣٩.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.
٤. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.
٥. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٣٩.

التي لم يرد الشرع بها؛ فهل للأنبياء -عليهم السلام- الاجتهاد حينها أم لا؟ فمن قال بجواز الاجتهاد عليهم فلا يجوز حينئذ الخطأ فيه عمداً، أما على سبيل السهو فخلاف عندهم كما قال الإمام الرازي هنا: " فأما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه"[١].

قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "الموضع الرابع: ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم"[٢]، بمعنى هل يجوز مع إثبات العصمة للأنبياء عليهم السلام أن يصدر عنهم ذنب سواء كان كبيرة أو صغيرة؟

قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "والذي نقول: إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أما على سبيل السهو فهو جائز"[٣]، قال الجرجاني في شرح المواقف عن صدور الكبائر من الأنبياء -عليهم السلام- عمداً: "فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة، والأكثر من ا لمانعين على امتناعه سمعاً، قال القاضي: والمحققون من الأشاعرة أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك[٤]، وأما صدور الكبائر عنهم سهواً، قال شارح المواقف: "أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الأكثرون والمختار خلافه"[٥].

وصدور الصغائر عنهم -عليهم السلام- فهي إما عمداً أو سهواً كذلك: فصدورها عنهم عمداً: "جوزه الجمهور، وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسة"[٦]، أما صدورها عنهم سهواً: فهو جائز اتفاقاً بين أكثر أصحابنا، إلا الصغائر الخسية"[٧].

فالصغائر الخسيسة لا يجوز صدورها ولا نسبتها للأنبياء -عليهم السلام- ويقصد بها هنا كما قال في شرح المواقف: "هي ما تلحق فاعلها بالأراذل والسفل، والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة؛ فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً"[٨]، وقد نبه شارح المواقف أن صدور الصغائر عنهم -عليهم السلام- مشروط بأن ينبهوا عليه فينتهوا عنه صلوات الله وسلامه عليهم[٩].

---

١. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٣٩.
٢. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٤٠.
٣. الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص٤٠.
٤. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٦.
٥. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٧.
٦. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٧.
٧. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٧.
٨. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٧.
٩. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢٧.

أما عصمتهم قبل النبوة؛ فقد قال ابن قاوان في شرح العقائد العضدية: "وأما قبله فقال أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة: لا يمتنع أن تصدر عنهم كبيرة، إذ لا دلالة للمعجزة عليه، وإلا حُكِم للعقل بامتناعها، ولا دلالة سمعية عليه أيضاً، لكن لم تصدر عنهم"[١].

وفي إجمال ما تقدم قال الشيخ أبو دقيقة رحمه الله تعالى: "وجملة الكلام في ذلك أن الرسل معصومون من الشرك قبل البعثة وبعدها، عمداً وسهواً بالإجماع، ومن تعمد الكذب فيما يتعلق بالتبليغ بالإجماع، وصدوره سهواً على التحقيق، ومن باقي الكبائر بعد البعثة عمداً بالإجماع، وسهواً على التحقيق ومن المشعر منها بخسة، ومن الموجبة لنفرة قبل البعثة عمداً، أو سهواً بالإجماع، ومن غير الموجب لذلك على المعتمد، ومن الصغائر المشعرة بخسة قبل البعثة وبعدها بالإجماع، عمداً أو سهواً، وما لم يشعر بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعمده بعد البعثة أما قبلها فلا دليل يمنع من صدور الصغيرة التي لا تشعر بخسة"[٢].

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

حجية القاعدة:

إن قاعدة (كل الأنبياء معصومون) من القواعد الثابتة المتفق على صحتها خاصة من جهة الوفاء بالتبليغ والذي عليه المدار في صحة ثبوت الشريعة، وصحة قبول المعجزة كحجة على صدق الأنبياء في دعوتهم -عليهم السلام- واحتج المتكلمون على صحة دعواهم بحجج كثيرة سأقتصر على ثلاثة منها.

قال الإمام الرازي: "الحجة الأولى: لو صدر الذنب عنهم، لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلاً، والعقاب آجلاً، أشد من حال عصاة الأمة، وهذا باطل؛ فصدور الذنب عنهم أيضاً باطل.

بيان الملازمة: إن أعظم نعم الله على العباد إعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة، وكل من كانت نعم الله تعالى عليه أكثر، كان صدور الذنب عنه أفحش، وصريح العقل يدل عليه، ثم يؤكد من النقل وجوه:

أحدها: قوله: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ ﴾(الأحزاب:٣٢)، ﴿مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴾ (الأحزاب:٣٠).

١. ابن قاوان، شرح العقائد العضدية، مصدر سابق، ص٩٨-٩٩.
٢. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، ج٢، ص١٧٦-١٧٧.

وثانيها: إن المحصن يرجم وغيره يجلد.

والثالث: إن العبد يحد نصف حد النحر.

فثبت بما ذكرنا: أنه لو صدر الذنب عنهم، لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل، فوق حال جميع عصاة الأمة، إلا أن هذا باطل بالإجماع، فإن أحداً لا يجوز أن يقول الرسول أخس حالاً عند الله تعالى، وأقل مرتبة ومنزلة من كل واحد من اللصوص والزناة، وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم"[١].

الحجة الثانية: ذكر الإمام السعد في شرحه على المقاصد العديد من اللوازم الباطلة التي تنبني على فرض وقوع المنافي للعصمة منهم يلزم عنه أمور كلها باطلة منتفية، وسأذكر بعضها وهي:

"الحجة الأولى: حرمة اتباعهم، لكنه واجب بالإجماع وبقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:٣١)

الحجة الثانية: رد شهادتهم لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ ﴾(الحجرات:٦)، والإجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بأن من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم إلى يوم الدين.

الحجة الثالثة: وجوب منعهم وزجرهم، لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه إيذائهم المحرم بالإجماع ولقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾(التوبة:٦١).

الحجة الرابعة: استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى:﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾(الجن:٢٣)، وقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾(هود:١٨)، وقوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾(الصف:٢)، وقوله: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾(البقرة:٤٤)، لكن ذلك منتف بالإجماع، ولكونه من أعظم المنفرات.

---

١. الرازي، الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٢-٣٢٣.

الحجة الخامسة: عدم نيلهم عهد النبوة، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾(البقرة:١٢٤)، فإن المراد به: النبوة أو الإمامة التي دونها"(١).

نقد منكرها:

اعتمدت أكثر الشبه التي ساقها المخالف على نصوص وقصص وأخبار وردت في القرآن الكريم، وأحاديث النبي الكريم - صلى الله عليه وسلم - ولكنّ متكلمي أهل السنة لم يغضُ الطرف عن مثل هذه الشبهات فبينوها، ووضعوا لها منهجاً للتعامل مع النصوص التي ساقها المخالف بحيث يقي المرء نفسه عن أي شبهة ترد في باله، وسأقتصر هنا على بعض الشبه التي سيقت في هذا الباب مستصحباً جواب المتكلمين عنها:

أولاً: ذكر الإمام الفخر رحمه الله تعالى ثلاث شبه مجملة وأعني بالمجملة أي التي لم تقتصر على نبي بعينه بل تشتمل جملة منهم -عليهم السلام- تتناول قاعدة إثبات العصمة لهم -عليهم السلام- ورد عليها بأسلوب يُحصّل المقصود بأسلوب مختصر مفيد وهذا بيانها:

الشبهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم﴾(النحل:٦١)، فهذا يقتضي ثبوت الظلم لكل الناس والنبي صلى الله عليه وسلم من الناس فثبت الظلم له، جوابه: إذا تمسكت بهذا العموم في إثبات الظلم فقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود:١٨) يوجب جواز اللعن عليهم وجل منصب الأنبياء عنه؛ فإن قلت بتخصيص العموم هناك قلت به هاهنا.

الشبهة الثانية: قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾(الجن:٢٦) إلى آخر السورة قالوا: فلولا الخوف من وقوع تخليط الوحي من جهة الأنبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة. جوابه: يجوز أن بعثة الملائكة مع الأنبياء ليس للخوف من تغيير الأنبياء وتبديلهم لكن لمنع الشيطان من إيقاع تخليط في أداء الرسول، كما قررناه في قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾(الحج:٥٢).

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٣-١٩٤.

الشبهة الثالثة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا ﴾(الأعراف:١٧٥) الآية وزعموا أنها نزلت في نبي عزل عن نبوته.

جوابه: ليس في الآية ما يدل على كون ذلك المذكور نبياً، والاعتماد فيه على أخبار الآحاد غير جائز والله أعلم بالصواب(١).

الشبهة الرابعة: واحتج المخالف الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً وجواز الصغائر عمداً أيضاً بقصص الأنبياء التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار، وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة.

والجواب عن تلك القصص إجمالاً: أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردّها، لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما ثبت منها تواتراً فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة أو كان من قبيل ترك الأولى أو من صغائر صدرت عنهم سهواً ولا ينفيه أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهواً تسميته ذنباً في مثل قوله تعالى: ﴿ لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾(الفتح:٢)، ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم كما في قصة آدم عليه السلام يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين، إذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عنهم أو عندهم ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلذلك يسمى ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلماً أو لأن قصدوا به هضماً من أنفسهم وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها، ومن جوز الصغائر عمداً فله زيادة فسحة في الجواب، إذ يزداد له وجه آخر وهو أن يقول: جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً، لا كبيرة(٢).

---

١. انظر: الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص١٥٩-١٦٠.
٢. انظر: الرازي، عصمة الأنبياء، مصدر سابق، ص١٥٩-١٦٠.

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

استعمل المتكلمون هذه القاعدة لحل عديد من الإشكالات التي قد تلتبس على ذوي العقول المترهلة، لطغيان التوهم على التعقل، وسأقتصر في هذا المحور على ذكر خمسة تطبيقات لهذه القاعدة عند المتكلمين ومن استفاد منها من المفسرين أيضاً:

التطبيق الأول: ذكر الشيخ المعروف بالمتولي الشافعي (ت:٤٧٨هـ) في جوابه على فرض اعتراض حول مسألة: أنه لا يجوز أن يتولى الأمة إمامان في عصر واحد، "فإن قيل: أليس يجوز نبيَّان في عصر واحد وأنبياء؟ وقد اتفقت أعصار كان فيها أنبياء كثيرون فلم لا يجوز إمامان وأئمة؟ فالجواب أن الأنبياء معصومون عن الخطأ ومن جوز عليهم السهو لم يجوّز التقرير عليه بل ينبهون في الوقت فيؤمن وقوع الفتنة"[(١)]، فاعتمد رحمه الله تعالى على قاعدة: أن الأنبياء معصومون، جواباً على جواز فرض تعدد الأنبياء في عصر واحد بخلاف ذلك في الأئمة.

التطبيق الثاني: قال العلامة السعد في شرحه لعبارة الإمام النسفي: (ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء) قال رحمه الله: "لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء.."[(٢)]، فجعل قاعدة إثبات العصمة من أسباب الأفضلية وعلو درجة الأنبياء -عليهم السلام- على الأولياء.

التطبيق الثالث: اعتمد المفسرون هذه القاعدة كتوجيه لفهم بعض الآيات التي قد يشكل فهمها مع مقتضيات مقام النبوة أذكر على سبيل المثال:

أولاً: ما ذكره الشيخ أبو حيان في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾(الضحى:٧): "لا يمكن حمله على الضلال الذي يقابله الهدى، لأن الأنبياء معصومون من ذلك"[(٣)]؛ فإن الشيخ أبا حيان اعتمد القاعدة كما نلاحظ في تأويل الآية التي نزلت بسيد الخلق عليه الصلاة والسلام، ففسر الآية بما يتناسق مع نص القاعدة.

ثانياً: وفي موضع آخر، وتحديداً عند قوله تعالى لسيدنا موسى -عليه السلام-: ﴿ وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٠﴾ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًۢا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ

---

١. انظر مزيد بيانه في شرح المواقف ٤٣٢/٢-٤٣٥.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١٠٥، بتصرف.
٣. أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، مصدر سابق، ج١٠، ص٤٩٧.

رَّحِيمٌ ﴾(النمل:١٠-١١) من سورة النمل، فللوهلة الأولى مع وصل الاستثناء بالآية التي قبلها نجد أن الظلم منسوب للأنبياء عليهم السلام وهذا يعارض شرف النبوة وثبوت العصمة إليهم -عليهم السلام- لهذا ذكر الشيخ أقوالاً عدة كان أظهرها عنده أن قال: "والأظهر أن قوله : (إلا من ظلم)، استثناء منقطع، والمعنى: لكن من ظلم غيرهم ، قاله الفراء وجماعة، إذ الأنبياء معصومون من وقوع الظلم الواقع من غيرهم"(١)؛ فنفي الظلم مبني على ثبوت عصمتهم وهذا مما تقتضيه القاعدة السابقة.

ثالثاً: عند تفسير قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾(الشعراء:١٨-١٩)، فسر الشيخ ابن عاشور الآية الكريمة ولما وصل عند قوله تعالى: ﴿وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ قال: "وجملة ﴿وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ حال من ضمير ﴿وَفَعَلْتَ ﴾، والمراد به كفر نعمة فرعون من حيث اعتدى على أحد خاصته وموالي آله، وكان ذلك انتصاراً لرجل من بني إسرائيل الذين يعدونهم عبيد فرعون وعبيد قومه، فجعل فرعون انتصار موسى لرجل من عشيرته كفراناً لنعمة فرعون، لأنه يرى واجب موسى أن يعد نفسه من قوم فرعون فلا ينتصر لإسرائيل، وفي هذا إعمال أحكام التبني وإهمال أحكام النسب وهو قلب حقائق وفساد وضع، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ﴾(الأحزاب:٤)، وليس المراد الكفر بديانة فرعون لأن موسى لم يكن يوم قتل القبطي متظاهراً بأنه على خلاف دينهم وإن كان في باطنه كذلك لأن الأنبياء معصومون من الكفر قبل النبوءة وبعدها"(٢).

التطبيق الرابع: أصّل الشاطبيّ رحمه الله تعالى، للطريقة التي رمتها هنا، حيث إنه جعل من ابتناء الفروع والجزئيات على كلي ثابت أنفع في روم المقصود دائماً وأيسر للبعد عن المشاغبات؛ فقال رحمه الله تعالى: "وهذا الموضع كثير الفائدة، عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي؛ فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين؛ لأنه اتباع للمتشابهات،

١. أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، مصدر سابق، ج٨، ص٢١٤.
٢. ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٩، ص١٢٦.

وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله، ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين. ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس، وقد ورد على غرناطة بعض طلبة العدوة الأفريقية؛ فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه -عليه السلام- بقوله: ﴿ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ (القصص:١٥)، وقوله: ﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي ﴾(القصص:١٦)، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها، وما ذكر فيها من التأويلات بإخراج الآيات عن ظواهرها، وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق؛ فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: أن المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء -عليهم السلام- فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام؛ فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة، وإن قيل: أنهم معصومون أيضًا من الصغائر، وهو صحيح؛ فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنبًا، فلم يبق إلا أن يقال: إنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذًا علميًّا في المناظرات، وكثيرًا ما يبني عليه النظار، وهو حسن، والله أعلم[1].

١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (٢٠٠١م)، الموافقات في أصول الشريعة (اعتنى بها وخرج آياتها وضبط أحاديثها: إبراهيم رمضان)، ط٥، ج٣، ص٢٣٥-٢٣٦، دار المعرفة، بيروت.

المطلب الثاني: قاعدة (العصمة لا تزيل المِحنة)

تقدم في المطلب السابق الحديث عن إثبات العصمة للأنبياء -عليهم السلام- ولكنّ الواحِدَ قد يُتوهم أن في إثبات العصمة للأنبياء -عليهم السلام- تعارض مع مقتضى بشريتهم عليهم السلام، لما أن البشرية لها عوارضها وحيثياتها، ومن أبرز ذلك ما اشتهر عن الأنبياء عليهم السلام أنهم تعرضوا لنوع من الابتلاء في ماضي حياتهم، فاشتهر عند المتكلمين من أهل السنة قاعدة العصمة لا تزيل المِحنة؛ فما مفهوم هذه القاعدة؟ وكيف فهمَ متكلمو أهل السنة العلاقة بين عصمة الأنبياء -عليهم السلام- وبشريتهم؟ سأدرس هذه القاعدة من خلال أربعة محاور إن شاء الله تعالى.

المحور الأول: مفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

المِحنة في اللغة والاصطلاح:

المِحنة في اللغة: قال الرازي في مختار الصحاح: "المحنة واحدة (المحن) التي يمتحن بها الإنسان من بلية و(محنه) من باب قطع، و(امتحنه) اختبره والاسم (المحنة)"[١]، ونقل الأزهري في تهذيب اللغة عن الليث قوله: "المحنة: معنى الكلام الذي يمتحن به ليعرف بكلامه ضمير قلبه، تقول: امتحنته وامتحنت الكلمة إذا نظرت إلى ما يصير إليه "صَيُّورُها"[٢]، وقال غيره: محنته وامتحنتهُ بمنزلةِ خَبَرته وأخبرته وبلوته وابتليتهُ، وأصل المَحْن الضربُ بالسوطِ، روى أبو عُبيد عن الأمويّ مَحَنْته عشرين سوطاً محناً إذا ضربته، وقال المفضل فيما روى عنه ابن الأعرابي مَحْنت الثوب مَحَناً إذا لبسته حتى تُخلقه.. وروى عن مجاهد ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمۡتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾(الحجرات:٣) قال أخلصَ، وقال أبو عُبيدة: (امتحن الله قلوبهم) صفّاها وهذبها، وقال غيره الممتحن الموطأ المذللَ"[٣].

قال ابن منظور في لسان العرب: "ومحنته وامتحنته: بمنزلة خبرته واختبرته وبلوته وابتليته، وأصل المحن: الضرب بالسوط، وامتحنت الذهب والفضة إذا أذبتهما لتختبرهما حتى خلصت الذهب والفضة، والاسم المحنة، والمحن: العطية، وأتيت فلاناً فما محنني شيئاً أي ما أعطاني، والمحنة: واحدة المحن التي يمتحن بها الإنسان من بلية، نستجير بكرم الله منها"[٤].

---

١. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٦١٧.
٢. وصيور الأمر: آخره وما يؤول إليه، انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٩٨٧م)، الصحاح في اللغة (تحقيق أحمد عطار)، ط٤، ج٢، ص٧١٨، دار العلمين للملايين، بيروت.
٣. الأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٧٨، بتصرف.
٤. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٣، ص١٠٤.

وخلاصة ما تقدم: إن معنى المِحنَة يدور حول: البلية والابتلاء، والاختبار، الضرب بالسوط، فيها معنى أخلص وصفى وهذب ومحص، وكل هذه المعاني تجتمع في الابتلاء.

والمِحنة اصطلاحاً: قال الكفوي في الكليات: "أي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار"(١)؛ فالمعنى الاصطلاحي للمحنة يرجع إلى المعنى اللغوي كما هو ظاهر، واللفتة هنا أن الإنسان بما أنه متصف بالإرادة والاختيار فهو مكلف، والتكليف بحد ذاته نوع ابتلاءٍ، ولا يخفى أن وصف الاختيار الذي أنيط به الإنسان وتميّز به عن سائر الكائنات التي تزاحمه في الوجود، إذا اهتم العبد به وضبطه وفق المنهج الربانيّ، فقد سابق الملائكة المطهرين وتقدمَها، وذلك لبلوغه الكمال مع وجود العوارض والمشاق التي خلص الله تعالى الملائكة منها، حيث إن الله تعالى جبلهم على الطاعة فلا يعصون الله تعالى أبدا، فعصمة الملائكة لا تقتضي تكليفهم وأن لهم حرية الاختيار، أما الأنبياء عليهم السلام فعصمتهم لا تعني رفع التكاليف عنهم وهذا المقام أعلى من ذاك، والله أعلم.

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن قول المتكلمين العصمة لا تزيل المحنة، يصلح قاعدة، إذ الموضوع فيها يصدق على كل من ثبتت له العصمة الواجبة من الأنبياء والمرسلين، فمن دونهم من باب أولى أي ممن يتصف بالعصمة الجائزة كالصحابة والأولياء والصالحين؛ فكل من ثبتت له العصمة وجوباً أو جوازا، ثبت له محمول القاعدة: وهو (لا تزيل المحنة)؛ ومن المهم أن نلاحظ هنا العلاقة بين ثبوت العصمة للأنبياء عليهم السلام وإثبات المحنة لهم أيضاً حيث لا تناقض بين الأمرين ولا تضاد، لهذا نجد أن المتكلمين ينبهون على هذا الأمر إذا ما عرفوا العصمة، ومن ذلك مثلاً: قال نكري في دستور العلماء: "فالعصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها، وبعبارة أخرى قوة من الله تعالى في عبده تمنعه عن ارتكاب شيء من المعاصي والمكروهات مع بقاء الاختيار، وقد يعبر عن تلك الملكة بلطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء والامتحان، ولهذا قال الشيخ أبو المنصور رحمه الله تعالى: العصمة لا تزيل المحنة والتكليف"(٢).

قال الألوسي رحمه الله تعالى: "أي الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار، ومعناه كما في (الهداية) أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعله وتزجره عن الشر مع بقاء الاختيار وتحقيق للابتلاء، وهو ظاهر على عدم الاستحالة الذاتية لصدور الذنب، ولعل ما وقع في كلام بعض الأجلة من استحالة وقوع الذنب منهم عليهم السلام محمول على

---

١. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٦٤٥.
٢. نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٣.

الاستحالة الشرعية، كما يؤذن به كلام العلامة ابن حجر في (شرح الهمزية)(١)، وبالجملة الذي تقتضيه الظواهر ويشهد له العقل أن الأنبياء عليهم السلام، يخافون ولا يأمنون مكر الله تعالى؛ لأنه وإن استحال صدور الذنب عنهم شرعاً، لكنه غير مستحيل عقلاً، بل هو من الممكنات التي يصح تعلق قدرة الله تعالى بها، ومع ملاحظة إمكانه الذاتي وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء وقيام احتمال تقييد المطلق بما لم يصرحوا به لحكمة كالمشيئة، لا يكاد يأمن معصوم من مكر الملك الحي القيوم، فالأنبياء والملائكة كلهم خائفون ومن خشيته سبحانه عز وجل مشفقون، وليس لك أن تخص خوفهم بخوف الإجلال إذ الظاهر العموم ولا دليل على الخصوص يعود عليه عند فحول الرجال، نعم قال يقال بإمكان حصول الأمن من المكر وذلك بخلق الله تعالى علماً ضرورياً في العبد بعدم تحقق ما يخاف منه في وقت من الأوقات أصلاً لعلم الله تعالى عدم تحققه كذلك وإن كان ممكناً ذاتياً، ولعله يحصل لأهل الجنة لتتم لذتهم فيها فقد قيل:

فإن شئت أن تحيا حياة هنية   فلا تتخذ شيئاً تخاف له فقداً

ولا يبعد حصوله لمن شاء الله تعالى من عباده يوم القيامة قبل دخولها أيضاً، ولم تقم أمارة عندي على حصوله في هذه النشأة لأحد والله تعالى أعلم فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك، وروى الإمام عن بعضهم أنه قال معنى الآية: إني إذا أمرت المرسلين بإظهار معجز فينبغي أن لا يخافوا فيما يتعلق بإظهار ذلك وإلا فالمرسل قد يخاف لا محالة"(٢)، وعلى هذا ينحصر معنى قولهم العصمة لا تزيل المحنة في أمرين أساسيين:

الأمر الأول: جواز وقوع الابتلاء بهم في الدنيا.

الأمر الثاني: جواز وقوع الذنب منهم عقلاً.

إذن إثبات العصمة لا يجعل من المعصوم مجبوراً على الطاعة لا إرادة له في اختياراته، بل هو حرٌ له إرادة يختار فعل ما شاء إلا أن اختياره للمعصية لا يقع بمعنى أن الله تعالى يلطف به فلا يخلق له المعصية، كذلك لا ينزع سبحانه وتعالى خواص البشرية عن المعصوم، فنجد أنه بشرٌ مكلف تجري عليه أحكام البشرية فإنهم قد يبتلون ويعانون؛ فيكون حاصل القاعدة: أن إثبات العصمة للأنبياء -عليهم السلام- لا يستلزم انتفاء لوازم البشرية عنهم -عليهم السلام- أو مقتضياتها، طبعاً

---

١. قال الشيخ ابن حجر: "وعصمة كله؛ أي: حفظ يستحيل شرعاً وقوع خلافه من سائر الذنوب.."، الهيتمي، ابن حجر أحمد بن محمد(٢٠٠٥م)، المنح المكية شرح الهمزية المسمى أفضل القرى لقراء أم القرى (تحقيق أحمد جاسم وآخرون)، ط٢، ص ٢٩٢، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة.

٢. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله(١٤١٥هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تحقيق علي عطية)، ط١، ج١٠، ص١٦١، دار الكتب العلمية، بيروت.

كل بحسب مقامه ورتبته؛ فالأنبياء يجوز عليهم عند متكلمي أهل السنة الأعراض البشرية بشرط أن لا تُنقِص من مراتبهم العلية، قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى: "ويجوز في حقهم -عليهم الصلاة والسلام- ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه"[١].

وبملاحظة كلام الإمام السنوسي هنا نجد أنه تحليل لقاعدة (العصمة لا تزيل المحنة) بصورة مختصرة مجملة، حيث إن الإمام السنوسي أراد بعبارته إجمالاً أن إثبات النبوة والرسالة للأنبياء -عليهم السلام- مع ما تقتضيه هذه الرتبة من علو شأنهم وصفاء نفوسهم وعلو كعبهم -عليهم السلام- وما يحق لهم من الصفات الواجبة كالفطانة والتبليغ والتي تعتبر منها العصمة أيضاً، إلا أن ذلك لا ينفي عنهم الحقيقة الأخرى وهي أنهم بشر- عليهم السلام-، وكونهم بشر يستلزم اتصافهم بما يختص به البشر من الصفات، وهذا المعنى دلت عليه العديد من النصوص الشرعية كما سيأتي في المحور اللاحق إن شاء الله تعالى.

أما تفصيل عبارة الإمام السنوسي السابقة: فهي مكونة من مفردات عدة يمكن الوقوف عليها بشيءٍ من التفصيل: قوله: "ويجوز في حقهم -عليهم الصلاة والسلام-"[٢]، قال الإمام اللقاني رحمه الله تعالى: "(وجائز) عقلاً وشرعاً"[٣]، أي: إن العقل والشرع، يتعاضدان في الحكم بصحة وقوع الأعراض البشرية لهم -عليهم الصلاة والسلام-؛ فيصح عند العقل بما أن الأنبياء -عليهم السلام- بشر خلقهم الله تعالى اشتراكهم مع جنس البشر، في الصفات البشرية التي لا تقدح بنبوتهم، فهم بشر مخصوصون، ومع ما نقله الحس من مشاهدة بشرياتهم -عليهم السلام- من أكل وشرب ونكاح وغيرها، فالعقل يُجوّزُ ذلكَ بمعنى أنه لا يمنع ولا يوجب شيئاً من الأوصاف البشرية على مقامهم عليهم السلام.

ويأتي الشرعُ أيضاً ليتوافق والعقلُ في إثبات النبوة مع البشرية لهم -عليهم السلام- فقد قال سبحانه: ﴿ كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ﴾(البقرة:١٥١)، فالشاهد في قوله تعالى: ﴿رَسُولٗا مِّنكُمۡ ﴾، وقال تعالى:﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن

---

١. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٢-١٢٣.
٢. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٢-١٢٣.
٣. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥٥.

﴿كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾(آل عمران:١٦٤)، وقال سبحانه:﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(التوبة:١٢٨).

وقوله: "في حقهم عليهم السلام"[١]، قال الإمام اللقاني: "أي: الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، خصوصاً خاتم الأنبياء والمرسلين وقدوة الخلق أجمعين، كل عرض بشري ليس محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً مزرياً سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة (كالأكل) والنوم والجلوس، أو (و) يستغنى عنه (كالجماع للنسا)"[٢].

وقوله: "الأعراض البشرية"[٣]، أما الشق الأول من هذا اللفظ المركب وهو الأعراض، فقد قال الشيخ الدسوقي رحمه الله تعالى: "أي الصفات الحادثة، واحترز بالأعراض عن صفات الإله؛ فإنه يستحيل اتصافهم بها"[٤]، ولعل التعبير بالعَرَض أليق بالبشر وكافٍ في التمييز عن الصفة القديمة لما أن العرض فيه معنى القابلية للزوال والتغير، أما الصفة فهي للثبات أقرب، فالتعبير بالعرض يغني عن قيد الحدوث الذي يضاف للصفة حتى تميزها عن الصفة القديمة.

والبشرية: وهو الشق الثاني من المركب التقيدي الأعراض البشرية، فقد قال الشيخ الباجوري: "أي المتعلقة بالبشر وهم بنو آدم، وسمو بذلك لبدوّ بشرتهم وهي ظاهر الجلد، وخرج بهذا القيد الأعراض المتعلقة بالملائكة فلا تجوز عليهم، خلافاً لجهلة العرب في زعمهم أن الرسول يكون متصفاً بصفات الملائكة فلا يأكل ولا يشرب، وتوصلوا بذلك على نفي رسالته صلى الله عليه وسلم"[٥]، إذن بهذا القيد وإضافته تتميز عقيدة أهل السنة من حيث إنهم لم يرفعوا مقام النبوة ليحاكي مقام الألوهية ويشابهه كاعتقاد النصارى بأن المسيح ابن الله أو هو الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، ولم يجعلوا الأنبياء ملائكة كجاهلية العرب الذين دفعهم الكبر والأنفة ليحصروا الرسالة في الملائكة دون البشر تهكماً من عند أنفسهم.

قوله: "التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية"[٦]، مراتبهم العلية أي: "منازلهم المرتفعة"[٧]، كما قاله الشيخ الباجوري في حاشيته، واحترز بهذا القيد عند متكلمي أهل السنة عن أمور عدها

١. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٢.
٢. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥٥.
٣. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٢.
٤. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٧٤، بتصرف.
٥. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٢-١٢٣.
٦. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٣.
٧. الباجوري، حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة، مصدر سابق، ص١٢٢-١٢٣.

الشيخ الدسوقي في حاشيته القيّمة؛ فقال: "احترازاً من التي تؤدي لنقص كالبلادة، وعدم الفطانة؛ فإنهما أعراض بشرية مؤدية للنقص، فيستحيل أن يكون الرسول بليداً غير فطن، واحترازاً عن البرص و الجذام؛ فإن شأنهما التنفير، واحترازاً مما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص، كوصف موسى بالإدرة وداوود بالحسد لأوريا حيث حسده على زوجته، والحاصل أن اليهود فرّطوا حتى استنقصوا الأنبياء ووصفوهم بالأمور المنقصة، والنصارى أفرطوا في التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الألوهية وأهل الملة المحمدية لم يفرّطو ولم يفرطو فكان بين ذلك قواماً وهو الصراط المستقيم"[١].

قال الإمام اللقانيّ - رحمه الله تعالى - وفي قوله خلاصة شرح هذه القاعدة: "والحاصل: أنهم صلى الله وسلم عليهم من البشر، وأرسلوا إلى البشر فظواهرهم خالصة للبشرية، وهذا كله لا نقصية فيه؛ لأن الشيء لا يسمى ناقصاً بالإضافة إلى ما هو أكمل منه من نوعه، وقد كتب الله على أهل هذه الدار: ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾(الأعراف:٢٥)، وخلق جميع البشر بمدرجة الغير، فقد مرض عليه الصلاة والسلام واشتكى، وأصابه الحر والبرد، وأدركه الجوع والعطش، ولحقه الغضب والضجر، وناله الإعياء والتعب، ومسه الضعف والكبر، وسقط فشج شقه، وشجه الكفار، وكسروا رباعيته، وسقي السم وسحر وتداوى، واحتجم، وتبشر وتعوذ ثم قضى نحبه فتوفي -صلى الله عليه وسلم- ولحق بالرفيق الأعلى، وتخلص من دار الامتحان والبلوى، وهذه "سمات البشر"[٢] التي لا محيص عنها، وأصاب غيره من الأنبياء ما هو أعظم من هذه الإصابات، وابتلوا بأشق من هذه البليات، فقتلوا قتلاً ورموا في النار ونشروا بالمناشير، ومنهم من وقاه الله ذلك في بعض الأوقات، ومنهم من عصمه الله كما عصم بعد نبينا من الناس، فلئن لم يكف نبينا ربه يد ابن قميئة يوم أحد، ولا حجبه عن عيون عداه عند دعوته أهل الطائف، فلقد أخذ على عيون قريش عند

١. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٧٤.

٢. "قال بعض المحققين: وهذه الطوارئ والتغييرات المذكورة إنما تختص بأجسامهم البشرية، المقصود بها مقاومة البشر، ومعافاة بني آدم لمشاكلة الجنس، وأما بواطنهم فمنزهة غالباً عن ذلك معصومة منه، متعلقة بالملأ الأعلى والملائكة؛ لأخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إن عيني تنامان، ولا ينام قلبي»، وقال: «إني لست كهيئتكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقين»، وقال: «لست أنسى ولكن أنسى ليستن بي»، فأخبر أن سره وباطنه وروحه بخلاف جسمه وظاهره، وأن الآفات التي تحل ظاهره من ضعف وجوع وسهو ونوم لا يحل منها شيء باطنه، بخلاف غيره من البشر في حكم الباطن؛ لأن غيره إذا نام استغرق النوم جسمه وقلبه، وهو عليه الصلاة والسلام في نومه حاضر القلب كما هو في يقظته، حتى قد جاء في بعض الآثار أنه كان محروساً من الحدث في نومه؛ لكون قلبه يقظان كما ذكرناه، وغيره إذا جاع ضعف لذلك جسمه وخارت قوته، فبطلت بالكلية جملته، وهو عليه الصلاة والسلام قد أخبر أنه لا يعتريه ذلك، وأنه بخلافهم لقوله عليه الصلاة والسلام: «لست كهيئتكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني»، وكذلك أقول: أنه في هذه الأحوال كلها من وصب ومرض وسحر وغضب لم يجر على باطنه ما يُخلُّ به، ولا فاض منه على لسانه وجوارحه ما لا يليق به، كما يعتري غيره من البشر". انظر: اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥٦.

خروجه إلى غار ثور، وأمسك عنه سيف غورث وحجر أبي جهل وفرس سراقة، ولئن لم يقه من سحر ابن الأعصم فلقد وقاه ما هو أعظم منه من سم اليهودية، وهكذا سائر أنبيائه مبتلى ومعافى"[١].

إذن ساداتنا الأنبياء - عليهم السلام - مع إثبات العصمة لهم إلا أن ذلك لا يعني عدم ابتلائهم وامتحانهم على ما يقرره المتكلمون، وفي كلام الإمام اللقانيّ خلاصة شرح القاعدة والله أعلم.

وأما الحكم التي اكتنفت هذه القاعدة؛ فقد ذكرها المتكلمون وأجابوا عن السبب في ابتلاء الأنبياء مع عصمتهم -عليهم السلام- وسأذكر ملخص ما أوردوه هنا ومنها، مع التسليم بأن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل سبحانه، قال الإمام اللقاني رحمه الله تعالى: "يجب عليك أيها الأخ في الله تعالى أن تعلم أن أفعال الله كلها عدل، وكلماته جميعاً صدق لا مبدل لكلماته، وأنه تعالى لا يسأل عما يفعل، فله أن يبتلي عباده بما شاء وكيف شاء؛ ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾(يونس: ١٤)، ﴿أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (الكهف:٧)، ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾(آل عمران:١٤٢)، ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (محمد: ٣١)"[٢].

وأما الحكمة من ابتلائهم -عليهم السلام-:

أولاً: زيادة في مكانتهم ورفعة في درجاتهم.

ثانياً: أسباب لاستخراج حالات الصبر والرضا والشكر والتسليم والتوكل والتفويض والدعاء والتضرع منهم.

ثالثاً: تأكيد لبصائرهم في رحمة الممتحنين، والشفقة على المبتلين.

رابعاً: يقتدي بهم من نزل به مثل ما امتحنوا به، ويقتدى ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾(الأنعام:٩٠).

خامساً: محو لـهناة فرطت منهم، وغفلات سلفت لهم، ليلقوا الله تعالى طيبين مهذبين.

سادساً: ليكون أجرهم أكمل، وثوابهم أوفر وأجزل.

---

١. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥٥-٨٥٦.
٢. اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٧٢.

سابعاً: ولو لم يكن من فوائد الابتلاء والامتحان إلا ما ترتب على فعل الرئيس الأعظم والمتبوع المقدم والحبيب الأكرم من معرفة أحكام السهو في الصلاة، وأحكام الصلاة في الخوف، والمسايفة، وأحكام الصلاة في المرض، وأحكام الأكل والشرب والجماع واللباس، ونقل كل واحدة منه نسائه الكثيرات ما عساه تغفل عنه الأخرى من أحكام الحيض والنفاس، لكان غاية المطلوب ونهاية المرغوب.

ثامناً: ومن أجل فوائد الامتحان بيان أنهم مخلوقون لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً، ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، دفعاً لما عساه يتوهم فيهم حين ظهرت على أيديهم خوارق العادات بفضل فاطر الأرض والسموات، من الملائكة أو الألوهية كما وقع في تلك الورطة النصارى وكفار العرب حتى استعظموا أكله الطعام ومشيه في الأسواق.

تاسعاً: وإظهار خسة الدنيا عند الله تعالى حيث لم يرضها دار خلود لأحبابه وأصفيائه، ولم يرض لهم فيها بسيطة العيش وصحة الجسم، وإدامة السرور.

عاشراً: وإرشاد العاقل إلى أنه ينبغي له أن لا يتعلق منها إلا ببلغة مسافر عجله الرحيل وغشاه العدو، وغاب عند الخليل"(١).

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى في حكمة جواز وقوع الأعراض البشرية بهم -عليهم السلام-: "إما لتعظيم أجورهم، أو للتشريع، أو للتسلي عن الدنيا، أو للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى، وعدم رضاه بها دار جزاء لأنبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام"(٢).

المحور الثالث: حجية القاعدة ونقد منكرها:

أولاً: حجية القاعدة:

يتفق جمهور متكلمي أهل السنة على قاعدة (العصمة لا تزيل المحنة)، وذلك باعتبارين هما:

الاعتبار الأول وهو: إن إثبات العصمة فضل إلهيّ لا يُسّلبُ معه الإرادة والقدرة عن الأنبياء -عليهم السلام- قال القاضي عياض في الشفا: "والجمهور قائلون: بأنهم معصومون من ذلك من قبل الله معتصمون باختيارهم وكسبهم.."(٣)، وهذا القول مبنيّ عند متكلمي أهل السنة على أصلهم في إثبات

---

١. انظر: اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٧٣.
٢. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٨٥-١٨٦.
٣. القاضي عياض، عياض بن موسى، كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٢٦، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

الكسب، وأن العبد له قدرة وإرادة، ولكن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، قال ابن بزيزة في الإسعاد: "وأيد الله سبحانه أهل السنة، فقالوا إن العبد لا قدرة له إلا على ما أقدره الله عليه، فالمعصوم عندهم من سبقت عناية الله به أزلاً، فحال بينه وبين الإقدار على المعاصي، ولا يرجع ذلك عندنا إلى إثبات خاصية للنفس أو البدن تقتضي المنع من ذلك، بل إلى مجرد التوفيق الإلهي والاعتناء الأزلي"(١)، والخاصية والبدن التي ينفيها هنا هي ما تفيد التلازم والإيجاب، بمعنى أن وجود هذه الخاصية في نفس النبي، يلزم منه بالضرورة التي لا تتخلف أن يكون معصوماً، لأن فرض الخاصية باعتبارها نوع استعداد يخلق الله تعالى عقيبه التوفيق والعصمة فلا إشكال فيه على مذهب أهل السنة والله أعلم.

ويستدلون على الاعتبار الأول لهذه لقاعدة بأدلة عدة منها:

الدليل الأول: قالوا: "إذ لو كان ذلك لخاصية في ذاته أو في جسمه لما استحق على عصمته مدحاً ولا تعظيماً، وكيف وحقيقة البشر واحدة"(٢)، هذا دليل عقلي يثبت المتكلم صحة دعواه من أن العصمة لا تسلب قدرة النبي ولا إرادته، فلو فرض أن الأنبياء -عليهم السلام- لا قدرة لهم ولا إرادة للزم من عدم استحقاقهم للمدح والثواب، إذ إن المدح والثواب مترتب على الأفعال الاختيارية بينما الأفعال الجبلية لا تستحق ذلك، ألا ترى فرقاً بين مدح الكريم على كرمه، ومدحه على حسن صورته، فالأولى مدح حقيقي لأن الكرم فعل اختياري يستحق ثواباً عليه، أما حسن الصورة والمظهر فلا يمدح ولا يثاب صاحبه لأنه ليس من فعله بل خلق من الله تعالى ليس للعبد فيه اختيار البتة فلا كسب ولا تكليف إذن ليس ثمة ثواب عليه.

الدليل الثاني: استدلوا بالنصوص الشرعية على إثبات الدعوى تارة من الكتاب الكريم ومن السنة المطهرة؛ فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ (يوسف:٥٣)، ومن السنة قالوا: وقد أشار النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى ذلك فقال: (والمعصوم من عَصَمَ الله)(٣)"(٤).

١. ابن بزيزة التونسي، عبد العزيز بن إبراهيم (٢٠١٤م)، الإسعاد في شرح الإرشاد (تحقيق عبد الرزاق بسرور وآخرون)، ط١، ص٥٣٣-٥٣٤، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت.
٢. ابن بزيزة التونسي، الإسعاد في شرح الإرشاد، مصدر سابق، ص٥٣٤.
٣. البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله، رقم٦٦١١، ج٨، ص١٢٥.
٤. ابن بزيزة التونسي، الإسعاد في شرح الإرشاد، مصدر سابق، ص٥٣٤، بتصرف.

قال ابن بزيزة في الإسعاد: "فإذا فهمت هذا فاعلم أن العصمة ونقيضها مرتبان على الإرادة الأزلية والمنّة الإلهية فمن امتنَّ سبحانه عليه عَصمهُ وحَفظهُ، ومن لا، أسلمه وخذله، وقد قال جل اسمه: ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾(النور: ٤٠)"[١].

الاعتبار الثاني: إن إثبات العصمة لا يتعارض مع البشرية ومقتضياتها، واستدلوا على ذلك بأدلة عدة منها العقلي والنقلي، أذكر منها:

الدليل الأول: قال الإمام السنوسي -رحمه الله تعالى-: "وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم"[٢]، والمشاهدة من أقوى الأدلة على إثبات صحة الدعوى، وقد ساق المحقق الدسوقيّ -رحمه الله تعالى- طريقين لعرض برهان المشاهدة في إثبات الأعراض البشرية للأنبياء عليهم السلام، الطريق الأول: قال -رحمه الله تعالى-: "..لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم، وبيان الملازمة أن ما لا يجوز لا يقع بهم لكن التالي باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم، فالمقدم مثله، فإذن الأعراض البشرية جائزة في حقهم"[٣].

والطرق الثاني: قال -رحمه الله تعالى- "..الأعراض البشرية واقعة بالرسل بعد عدم وكل ما وقع بهم بعد عدم فهو جائز، دليل الصغرى: المشاهدة، ودليل الكبرى: استحالة ثبوت الأخص وهو الوقوع بدون الأعم وهو الجواز، إذ كل واقع جائز ولا عكس، ينتج الأعراض البشرية جائزة في حق الرسل"[٤].

<u>ثانياً: نقد منكرها:</u>

إن إنكار هذه القاعدة لم يخل من الاعتبارين السابقين:

فالأول: قول من قال بأن العصمة ذاتية في الأنبياء ليس فيهم اختيار في ذلك البتة، قال الجرجاني في شرح المواقف: "وقال قوم: هي العصمة تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه"[٥]، هذه دعوى الخصم، ثم رد عليها متكلمو أهل السنة بردود عدة منها:

---

١. ابن بزيزة التونسي، الإسعاد في شرح الإرشاد، مصدر سابق، ص٥٣٤.
٢. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٨٥.
٣. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٨٥، بتصرف.
٤. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٨٥.
٥. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.

أولاً: قال الجرجاني في شرح المواقف: "ويكذبه أي هذا القول أنه: لو كان صدور الذنب كذلك أي ممتنعاً، لما استحق المدح بذلك، أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع، لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار"(١)، وقد تقدم هذا الدليل في الحجية، وهو مفيد في إثبات بطلان دعوى الخصم كما هو ظاهر.

ثانياً الإجماع، قال في شرح المواقف: "وأيضاً فالإجماع منعقد على أنهم أي الأنبياء، مكلفون بترك الذنوب مثابون به، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك، إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً"(٢).

الاعتبار الثاني: قول من قال بأن الأنبياء ينبغي أن يكونوا ملائكة لا يصلح أن يكونوا من البشر، قال المحقق الدسوقيّ في حاشيته على شرح أم البراهين، عند قول الإمام السنوسي: "ويجوز في حقهم عليهم السلام ما هو من الأعراض البشرية"(٣)، قال الشيخ الدسوقي: " واحترز بالبشرية مما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الأكل والشرب والجماع للنساء، ويقولون إنهم لا يكونون إلا ملائكة فأدّاهم ذلك إلى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم:﴿ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ ﴾(الفرقان:٧). فردّ الله ذلك عليهم بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ ﴾(الفرقان:٢٠)"(٤).

وكذلك استدل الجرجاني في شرح المواقف فقال: "فقوله تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ (الكهف:١١٠) يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى البشرية، والامتياز بالوحي لا غير، فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر"(٥).

المحور الرابع: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

سأقتصر في هذا المحور على ذكر أربع تطبيقات لهذه القاعدة، وردَ استعمالها عند متكلمي أهل السنة؛ **فالتطبيق الأول:** استعمل الإمام السعد -رحمه الله تعالى- هذه القاعدة في أثناء جوابه عن

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩.
٣. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٧٤.
٤. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، مصدر سابق، ص١٧٤، بتصرف.
٥. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤٩، بتصرف.

الوجه الرابع لإثبات وجوب العصمة للإمام؛ فقال رحمه الله تعالى: "الرابع: أن الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام، لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل، ولذلك يكون الإمام لطفاً لهم"(١)، هنا يقرر السعد حُجة من ادعى وجوب إثبات العصمة للإمام والخليفة، ووجه وجوب إثبات العصمة للإمام عندهم، أن علة حاجة الأمة لإمام معصوم هو احتمال وقوعهم في الخطأ في العلم أو العمل؛ فيكون الإمام المعصوم منقذاً باعتباره ميزاناً يُرجّح الحق ويبيُّنُ الصواب، وهذا لا يتأتى من شخص يجوز عليه الخطأ في العلم والعمل، حالهُ كحال أفراد أمَّته بل ينبغي استحالة الخطأ عليه، لهذا الأمر أثبتوا العصمة للإمام وجوباً.

ثم قال العلامة السعد: "فلو جاز الخطأ على الإمام، لوجب له إمامٌ آخر ويتسلسل وشبّهَ ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب، لئلا يلزم التسلسل"(٢)، وبيان ذلك أن الإمام إن لم يكن معصوماً وجاز عليه الخطأ فإنه محتاج إلى معصوم وهو إمام آخر يدله ويرشده، وهذا الإمام يقال في حقه كما قيل في الأول وهكذا، فيلزم التسلسل وهو محال كسلسلة الممكنات التي يحتاج كلُ فردٍ حادثٍ منها إلى محدثٍ، إما قديم أو حادث، والشاهد هنا بفرض مُحدِثٍ حادث، فيلزم أن يكون له محدث كذلك؛ فيتسلسل أو ينتهي إلى واجب.

ثم أجاب رحمه الله عن هذه الشبهة بقوله: "والجواب: أن وجوب الإمام شرعيّ، بمعنى أنه أوجب علينا نصبه، لا عقليّ مبنيّ على جواز الخطأ على الأمة كما زعمتم، لأنَّ في الشريعة القائمة إلى القيامة غُنية عنه، لولا إيجابُ الشارع، والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده، وظاهر عدالته وحسن اعتقاده، وإن لم يكن معصوماً، ألا يرى أن الخطأ جائز على المعصوم أيضاً، لما عرفت من أن العصمة لا تزيل المحنة؟ وإن لم يندفع بذلك فكفى بخبر الأمم وعلماء الشرع مانعاً دافعاً"(٣).

يظهر من كلام الإمام السعد رحمه الله تعالى كيف دفع دعوى وجوب عصمة الإمام وأنه عقليّ، بأمور خلاصتها:

الأول: أن نصب الإمام شرعيٌّ لا عقليٌّ، فإن كان نصبه شرعياً؛ فهو بترتيب ووضع إلهيٍّ لا يرتبط بعلة جواز وقوع الخطأ على الأمة أو لا، هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يستدعي ذلك عصمة الإمام بما أن الشريعة كاملة تامة قائمة ويكفي في ذلك عصمتها هي عنه.

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٨٠.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٨٠.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٨٠.

ثانياً: بما أن الشارع الحكيم هو الذي أوجب على الأمة نصب إمام لها، فهو الذي يختار الشروط التي ينبغي أن تتوافر فيه، ولم يذكر من بينها كونه معصوماً بل يكفي فيه أن يكون عدلاً وسليم المعتقد غير مبتدع ولا منحرف، مجد مجتهد ذو علم ودراية في أمور إدارة البلاد إلى غير ذلك مما هو مذكور عند متكلمي أهل السنة.

ثالثاً: وهو موضع الشاهد من أن العصمة التي أراد الخصم إثباتها للإمام لا تكفي دفعاً للعلة التي ذكرها، وهي أن لا يصدر منه خطأ في علم أو عمل، ومقصوده هنا الأمور الاجتهادية، فالعصمة كما تنص القاعدة لا تزيل المحنة، أي لا تمنع التكليف والابتلاء والوقوع في اجتهاد مجانب للصواب.

التطبيق الثاني: قال العلامة السعد في شرح العقائد النسفية: "(ولا يشترط) في الإمام (أن يكون معصوماً) لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته، وأيضا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط، احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَايَنَالُ عَهۡدِی ٱلظَّـٰلِمِینَ ﴾(البقرة:١٢٤) وغير المعصوم ظالمٌ، فلا يناله عهد الإمامة"[١]، هنا ذكر العلامة السعد حجةً من يشترط العصمة للإمام بالآية الكريمة: ﴿لَا یَنَالُ عَهۡدِی ٱلظَّـٰلِمِینَ ﴾ (البقرة:١٢٤)، وأن عدم العصمة للإمام تقتضي وقوعه في الظلم عندهم، وهو منافٍ لما تقتضيه الآية الكريمة ذاتها: ﴿لَایَنَالُ عَهۡدِی ٱلظَّـٰلِمِینَ ﴾(البقرة:١٢٤).

فأجاب عنها رحمهُ الله تعالى بقوله: "والجواب: المنع؛ فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً، وحقيقة العصمة: أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير وزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة، وبهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه"[٢]، والشاهد هنا أن الإمام السعد استعمل القاعدة في بيان عدة أمور:

الأول: الرد على من يدعي أن إثبات العصمة يمنع من أي ذنب أن يقع.

---

١. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٩٩.
٢. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٩٩.

الثاني: تحديد المفهوم الصحيح للعصمة باعتبارها لطف إلهي لمن اجتباهم ليس خاصية من خواص نفس المعصوم تمنع صاحبها الوقوع في الخطأ.

التطبيق الثالث: ثم قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾(البقرة:١٢١)، أخبر عَزَّ وَجَلَّ رسوله: أن ليس في وسعك إرضاءُ هَؤُلاءِ؛ لاختلافهم في الدعاوى في الملل؛ فإنْ قِيلَ: كيف نهى رسوله عن اتباع ملتهم على علم منه: أنه لا يتبع؟ قيل: لأن العصمة لا تزيل المحنة، ولا تدفعها، بل المحنة إنما تقع في العصمة لوجهين:

أحدهما: أن عصمته لِمَا مضى لا توجب عصمته في الحادث.

والثاني: أن أحق مَنْ يُنهى عن الأشياء مَنْ أكرم بالعصمة؛ إذ على زَوال النهي يرتفع عنه جهة العصمة؛ لأنه يصير برفع النهي مباحًا؛ فلهذا دل القول على النهي عما فيه إرضاؤهم - وإن كان في الأصل معصومًا عنه - وباللَّه التوفيق، وفي إزالة الأمر والنهي إزالة فائدة العصمة؛ لأن العصمة: هي أن يعصم في الأمر حتى يؤديَه، وفي النهي، حتى ينتهيَ عنه، وباللَّه التوفيق"[(١)].

التطبيق الرابع: في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ (البقرة:١٤٧).

قال في تفسير روح البيان: "﴿ ٱلْحَقُّ ﴾ أي: ما قصصنا عليك من نبأ عيسى وأمه هو الحق كائناً ﴿مِن رَّبِّكَ ﴾ لا قول النصارى: إنه ابن الله، وقولهم: ولدت مريم إلهاً، ونحو ذلك، ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ أي: من الشاكين في ذلك الخطاب للنبي عليه السلام على طريقة الإلهاب والتهييج، لزيادة التثبيت؛ لأن النهي عن الشيء حقيقة يقتضي أن يتصور صدور المنهي عنه من المنهي ولا يتصور كونه عليه السلام شاكاً في صحة ما أنزل عليه والمعنى دُم على يقينك وعلى ما أنت عليه من الاطمئنان على الحق والتنزه عن الشك فيه، قال الإمام أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة ولا ترفع النهي"[(٢)].

بعد التعرف إلى القواعد العقدية المتعلق في باب النبوات سننتقل إلى الفصل الرابع الذي سأتناول فيه مجموعة من القواعد العقدية وتطبيقاتها التي تتعلق في مسائل السمعيات، والله تعالى المستعان.

---

١. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (١٤٢٦هـ)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) (تحقيق مجدي باسلوم)، ط١، ج١، ص٥٥٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى، تفسير روح البيان، ج٢، ص٤١، دار إحياء التراث العربي.

الفصل الرابع: تطبيقات لقواعد عقدية في مسائل السمعيات

المبحث الأول: تطبيق لقاعدة عقدية تتعلق بإثبات البعث

المطلب الأول: قاعدة (إعادة المعدوم جائزة)

المطلب الثاني: حجية القاعدة ونقد منكرها

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة عند المتكلمين

المبحث الثاني: تطبيق لقاعدة عقدية تتعلق بالجزاء الأخروي

المطلب الأول: قاعدة (ما يقع في المستقبل من الآثار يجوز تسلسله إلى غير نهاية)

المطلب الثاني: حجية القاعدة ونقد منكرها

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة عند المتكلمين

الفصل الرابع: تطبيقات لقواعد عقدية في مسائل السمعيات

تمهيد:

تعدّ مسائل السمعيات جزء أصيل من العقيدة الدينية، وذلك لاشتمال الدين على ذكر الغيبيات التي لا يمكن أن يصل إليها العقل البشري استقلالاً، أي مع كونه جازماً بها ومعتقداً لها، إذ إن هذه المسائل تدور جمعيها في فلك الممكن والجائز، والعقل لا سبيل له إلى القطع بحدوث جائز ما، بل ربما لا يتاح له تحديد بعض الجائزات التي لم تقع تحت الحس، ولم يكن لها نظير من الحس، ومن هنا كان بحث السمعيات قائماً على النقل والنص لا مجرّد العقل.

يندرج في مباحث السمعيات كل ما لا يستقل العقل بدركه، وورد النص الشرعي بثبوته، كالجنة والنار ويوم الحساب والحشر والميزان وكل ما يتعلق بالغيبيات الثابتة من طريق الخبر.

والمسائل التي تتعلق بالسمعيات ترجع جميعها إلى أمرين أساسيين، الأول: الجزاء الأخروي، والثاني: قضية البعث والمعاد، فتحت الأولى مسائل عديدة من ذكر النعيم والجحيم وما فيهما وما يتعلق بهما وما يتقدم عليهما، وتحت القضية الثانية قضية البعث بعد الموت، وهي من القضايا الشائكة في البحوث الكلامية والفلسفية، وتعد من وجه ما أساساً في المباحث السمعية مع اندراجها في الجملة تحت الجزاء الأخروي، وذلك لأن الإقرار بالبعث يستلزم الإقرار والتصديق بما يأتي بعده من الجزاء الأخروي أو على الأقل سيفتح الطريق إلى الخوض في بحث الجزاء الأخروي، وأما رفض فكرة البعث بمفهومها الكلامي السني فسيترتب عليه عدم الإقرار بالجزاء الأخروي جملة، ولن يكون الحديث في الجزاء الأخروي بمفهومه العقدي عند جماهير المسلمين بعد ذلك مجدياً طالما لا جزاء ولا آخرة، سواء قيل بنفيه بالكلية أم قيل بحصوله للأرواح دون الأبدان، ولأجل هذا التلازم وهذه الأهمية، اخترت أن أجعل هذا المبحث مشتملاً على مطلبين، الأول: في البعث، والثاني في الجزاء الأخروي بصورة عامة.

المبحث الأول: تطبيق لقاعدة عقدية تتعلق بإثبات البعث

شغل الفكر الإنساني منذ القدم بقضايا وجوده ومصيره وهويته، كما شغل بغيرها من مسائل الوجود والأخلاق والمعرفة، فتباينت السبل والآراء تبايناً متنوعاً في قربه من قصد الأمور، وفي محدودية التناول وآليته، فنشأت الآراء الفلسفية والمواقف الفكرية من تلك القضايا البالغة الأهمية، لأنها تمس مساساً قريباً حياة أكثر الناس.

ولما جاء الإسلام كان له هو الآخر موقفه منها، وذلك إعلان واضح لأهميتها المعرفية أولاً، والدينية ثانياً، وحري به وهو الدين الحق الهادي إلى السبيل الأقوم أن يخوض فيما يخطئ فيه الناس ويصيبون في آن فيكون الميزان الذي لا يعدل المرء إلا بالأخذ به.

وإن من تلك المسائل والقضايا ما يتعلق بمصير الإنسان بعد الممات، وعن وجود حياة أخرى يعود إليها الإنسان ويبعث من قبره ليحياها نعيماً كانت أو جحيماً، وهي مسألة شغلت الفكر الإنساني والديني معاً، شغلت الأول باعتبارها تساؤلاً حقيقياً وطبيعياً، وشغلت الثاني باعتبارها اعتقاداً أصيلاً، وكل ما كان كذلك فلا بد أن يكون له تأثير على السلوك والعمل، وذلك من شأن الدين أن يبينه.

ومدار ما نحن فيه، على قاعدة أصيلة، وهي أن كل ما عُدم فتجوز إعادته، أو إعادة المعدوم جائزة، ولذلك اقتصر هذا المبحث على هذه القاعدة، شرحاً واستدلالاً ونقداً لمنكرها.

المطلب الأول: قاعدة (إعادة المعدوم جائزة):

تتألف هذه القاعدة من ثلاثة أمور، وهي: الإعادة، والمعدوم، والجائز، وبعد ذلك يتجلى شرحها ومعناها، وفيما يلي شرح موجز لهذه الكلمات الثلاثة، ثم شرح لمجمل هذه القاعدة: وسأقتصر في دراسة هذا المطلب على محورين:

المحور الأول: التعريف بمفردات القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: الإعادة في اللغة والاصطلاح:

الإعادة في اللغة: مشتقة من العود قال ابن فارس: "والعين والواو والدال أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تثنية في الأمر، والآخر جنس من الخشب؛ فالأول: العود، قال الخليل: هو تثنية الأمر عوداً بعد بدء، تقول: بدأ ثم عاد.. والمعاد: كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس"[١].

قال الرازي في مختار الصحاح: "عاد إليه رجع، والمعاد: بالفتح المرجع والمصير والآخرة معاد الخلق"[٢].

وفي لسان العرب: "المعاد: المصير والمرجع"[٣].

إذن المعنى اللغوي يدور حول الرجوع، والرجوع يشعر بأن الشيء الذي انقضى عاد من جديد.

الإعادة في الاصطلاح:

يرتبط مفهوم الإعادة بمفهوم (الإعدام أو الإفناء)، وقد اختلف مفهوم الإعادة في اصطلاح متكلمي أهل السنة بحسب نظرتهم إلى حقيقة الإعدام والإفناء، فتصور المعاد عندهم مرتبط بهاتين الكلمتين، وافترقوا في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: عرفوا الإعادة بأن "يخلق الله من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن، بدناً فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، وهذا صريح في أن الجسم لم ينعدم، وإنما تفرقت اجزاؤه كذلك يشير إلى أن الجسم المعاد مغاير للجسم الأول، بحسب الشخص، ولا ضرر في ذلك لأن المدار في تحقق المعاد، على كون الأجزاء الأصلية هي التي تجتمع بعد التفرق، إما كونها تظهر على الحالة التي كانت عليها في الدنيا، أو على حالة وصفة أخرى فلا يضر"[٤].

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص١٨١.
٢. الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص٤٦٠.
٣. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٣، ص٣١٧.
٤. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، ج٣، ص١٦٩.

إذن الإعدام والإفناء عند أصحاب هذا الرأي معناه: تفريق الأجزاء، ووفق هذا كل أجزاء مجتمعة يشكل مجموعها كلاً وحقيقة ما، فإن انعدام هذه الحقيقة يكون بتفريق أجزائها وانتفاء الصورة الكلية الحاصلة من اجتماع الأجزاء، وإذا ما كان العالم عبارة عن أجسام متعددة، كان إعدام الجسم الواحد منها بتفريق أجزائه، سواء كان إنساناً أم غير إنسان.

المذهب الثاني: "قالوا تنعدم ولا يبقى منها شيء ثم تعاد بعد العدم"(١)، حمل أصحاب هذا الرأي الإعدام والإفناء على الحقيقة، بأن يصير الموجود إلى عدم محض.

وبناء على هذين الأمرين، اختلف في تفسير الإعادة، فعلى القول الأول: فسر بأنه جمع الأجزء المتفرقة، وعلى القول الثاني فسر بأنه إيجاده مرة أخرى.

ثانياً: المعدوم في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المعدوم اسم مفعول من العَدَم، قال ابن فارس: "العين والدال والميم أصل واحد يدل على فقدان الشيء وذهابه، من ذلك العدم، وعدم فلان الشيء، إذا فقده"(٢).

وفي الاصطلاح: قال الإمام الكفوي: "العدم: الفقد وضد الوجود، وهو عبارة عن لا وجود، ولا وجود نفي للوجود، والمتصف بصفة النفي يكون منفياً، كما أن المتصف بصفة الإثبات يكون ثابتاً"(٣).

وقال القاضي عبد النبي: "العدم: يقابل الوجود وله اعتباران: الوجود المطلق ومطلق الوجود فإن اعتبر مقابلته بالوجود المطلق يكون عبارة عن سلب الوجود المطلق وهو العدم المطلق، وإن قوبل بمطلق الوجود يكون بياناً عن سلب مطلق الوجود وهو مطلق العدم، والوجود المطلق يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء جميع أفراده أي الذهنية والخارجية، ومطلق الوجود يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه أيضاً"(٤).

ووفق ما مر في تعريف الإعادة، يشمل المعدوم ما لا تحقق له في الخارج بوجه من الوجوه، وكذلك يشمل ما كان موجوداً في الخارج ثم تفرقت أجزاؤه.

---

١. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٣، ص١٧١.
٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص٢٤٨.
٣. الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص٦٥٥.
٤. نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٥.

ثالثاً: الجائز:

الجائز هو الممكن، أي ما استوى وجوده وعدمه، وقد تقدم الكلام فيه سابقاً، في مبحث الرؤية[١].

المحور الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن قاعدة: (إعادة المعدوم جائزة) من القواعد المشهورة عند المتكلمين حيث كانت عمدتهم في إثبات المعاد، وهذه القاعدة قضية مكتملة الأركان: موضوعها(إعادة المعدوم) ومحمولها (جائزة) واشتملت القاعدة على نسبة الجواز لإعادة المعدوم، قال الجرجاني في شرح المواقف: "في إعادة المعدوم؛ فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام، دون من يقول: بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها، واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إحياء الطير، وهي جائزة عندنا"[٢]، ذكر السيد الشريف هنا أن إعادة المعدوم وهي موضوع القاعدة التي ندرسها، تفيد في بناء فهم المعاد الجسماني حيث إن مضمون القاعدة يفيد الحكم العقلي بجوازه، ولكن السيد هنا اقتصر في إعادة المعدوم على من قال بالعدم المحض دون التفريق، ولكن جوازه في من قال بالعدم المحض متضمن التفريق ولو مجازاً لا محالة.

وجمهور متكلمي أهل السنة على الحكم بجواز إعادة المعدوم، قال السعد في شرح المقاصد: "اتفق جمهور المتكلمين على جوازها"[٣] فهي جائزة والجواز هنا عقلي، لما أن العقل لا يمنع منه، ثم وقوعه وإثباته بالشرع؛ فإذا اتضح هذا كان مجمل معنى القاعدة أن ما أعدمه الله تعالى من هذا العالم، سواء كان إعدامه له بتفريق أجزائه أو بإفناء ذاته، فإن من الممكن الجائز أن يعاد إلى الوجود مرة أخرى، بجمع ما تفرق، أو بإيجاد ما فني.

وهذا الأمر - ما دام داخلاً في دائرة الإمكان - إذا ورد في النص القاطع ما يقضي بوجوده أو حصوله قطعنا به، لما مرّ بيانه في قاعدة: (كل ما جوزه العقل الصريح وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته)[٤].

المطلب الثاني: حجية القاعدة ونقد منكرها:

إن مسألة إعادة المعدوم أصل وأسٌ القول بالمعاد الوارد في الكتاب والسنة، وبالابتداء بهذا الأصل جرت العادة في الكتب الكلامية، وقد افترق الناس فيها إلى قائلين بإعادة المعدوم على اختلاف

---

١. انظر: ص١٨٥ من هذه الأطروحة.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٢٢٢.
٣. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٨.
٤. انظر: ص١٨٥ من هذه الأطروحة.

مرادهم وتباين آرائهم، وإلى قائلين بأن الإعادة مستحيلة لأدلة رأوها، وسألخص أدلة الفريقين إن شاء الله تعالى، حتى يتبين لنا وجه الصواب في الذهاب إلى القول بالإعادة والبعث.

وينبغي أن ينبه هنا إلى أن الخلاف الجاري بين المتكلمين والفلاسفة إنما هو في الإعادة البدنية، لأنه لا خلاف يذكر في المعاد الروحي حتى عند أكثر الفلاسفة إلا الطبائعيون منهم، وهم لا يعتد بهم لا في المسألة ولا في الفلسفة[١]، ولقد أنكرت الصابئة الحشر والنشر وقالوا بالتناسخ، وحملوا الإعادة على تكرير العود[٢].

قال الشيخ أبو دقيقة: "فقد اختلفوا في أن المعاد جسماني وروحاني، أو جسماني فقط"[٣]، يفهم من كلام الشيخ هنا أمور:

الأول: اتفق متكلمو أهل السنة على المعاد الجسماني، ومحل الخلاف بينهم بعد ذلك في المعاد الروحانيّ، بمعنى هل للروح إعادة مع البدن أم لا؟

وبناءً على هذا الخلاف نجد أن الإعادة عندهم تطلق على أمرين:

المذهب الأول: من قال بأن المعاد جسماني وروحاني معاً

قال الشيخ أبو دقيقة: "فذهب محققوهم كالغزالي والراغب وبعض علماء المعتزلة وكثير من الصوفية.. إلى القول بأن المعاد جسماني وروحاني.. وذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن المعاد جسماني فقط"[٤].

ومنشأ الخلاف بينهم قائم على أن الفريق الأول اعتقدوا أن الروح جوهر مجرد بمعنى أن لها تعلق بالبدن ولا تسري فيه، وعلى ذلك فإن الإعادة تشملها كما تشمل البدن، أما الفريق الثاني؛ فذهبوا إلى القول بسريان الروح بالبدن وحلوله فيه وبذلك اكتفوا بالمعاد الجسماني ليشمل الجميع البدن وما حل فيه[٥]، والذي يظهر أن الخلاف معنوي هنا لأن الفريق الأول يشتمل المعاد عنده على الروح والبدن، والفريق الثاني وإن لم يقل بالمعاد الروحاني إلى أنه متضمن في المعاد الجسماني والله أعلم.

---

١. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٠.
٢. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢١١.
٣. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٣، ص١٦٩.
٤. أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٣، ص١٦٩-١٧٠.
٥. انظر: أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، مصدر سابق، ج٣، ص١٦٩-١٧٠.

أولاً: حجية القاعدة:

اتفق متكلمو أهل السنة على جواز إعادة المعدوم؛ فأهل السنة يقولون إن المعدوم ليس بشيء وإن الله سبحانه وتعالى يعيده سواء كان عن تفريق فيجمع أم عن إيجاد من العدم فيوجد، وهذه الأقوال وإن كانت مختلفة، إلا أنها متفقة على إعادة المعدوم.

وذهب فريق آخر إلى التوقف في الإعادة، هل هي بعد تفريق أم بعد عدم، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي وغيره كما قدمنا وسأذكر أدلتهم فيما يأتي[١].

ثم الكلام في الإعادة يقع على جهتين وهما جهة الجواز وجهة الوقوع:

أولاً: جهة الجواز: وهو أمر راجع إلى محض العقل، فإن كان المراد بالإعادة الجمع بعد تفريق، فذلك ضروري عند جميع العقلاء لا نزاع فيه، وأما إن كانت بعد إعدام فعليه اتفق أهل السنة والجماعة وأكثر العقلاء الحذاق.

ثانياً: جهة الوقوع: وهو معلوم بالضرورة من هذا الدين، وقد صرح بذلك القرآن الكريم في مواضع عديدة، سواء كانت بالأبدان فقط أم بالأرواح فقط أم بهما.

ولما كان القائلون بالإعادة يفترقون إلى فريقين، فريق يقول بأن الإعادة بعد عدم، وفريق يقول إنها بعد تفريق، سأذكر أدلة كل واحد من الفريقين على حدة بإيجاز، فيما يلي:

أولاً: أدلة القائلين بأن الإعادة بعد عدم:

استدل القائلون بإعادة المعدوم بعينه عن إعدام بأدلة كثيرة، نلخص بعضها في يأتي[٢]:

الأول: قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ ﴾ (الحديد:٣)، أي أنه تعالى هو الأول في الوجود لأنه كان موجوداً في الأزل ولم يكن معه غيره، وكذلك هو الآخر في الوجود لأنه باق وغير فان، لأن العالم يفنى ولا يبقى من يتصف بالوجود سواه، وهذا المعنى لا يتحقق إلا إذا انعدم الجسم كلاً وجزءاً.

الثاني: قوله تعالى:﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾(القصص:٨٨)، أي أن كل شيء من المخلوقات سيهلك لا محالة، والهلاك عبارة عن العدم والفناء.

---

١. انظر: البكي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، مصدر سابق، ص٢٠٦-٢٦٢.
٢. انظر تفصيل هذه الأدلة في: الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٣٢. آيدين، علي أرسلان (١٩٩٨م)، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، ط١، ص٢٧٨-٢٨١، دار سخا، استانبول.

الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾(الروم:٢٧)، فلفظ الخلق يشمل جميع المخلوقات، والضمير من قوله (يعيده) راجع إلى الخلق فدلت الآية على أنه تعالى يعيد مخلوقاته، فالبدء من العدم وكذا الإعادة لأنها لا تعقل إلا بعد تقدم الفناء عليها.

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾ (الأنبياء:١٠٤)، وقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ (الأعراف:٢٩)، حكم الله تعالى بأن الإعادة على وفق الابتداء، فالإعادة مشابهة للابتداء، والابتداء عن عدم فكذا الإعادة.

الخامس: قوله جل وعز: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ (الرحمن:٢٦)، والفناء هو العدم لا تفرق الأجزاء.

السادس: قوله جل من قائل: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (يس:٧٨-٧٩)، ذكر المفسرون أن بعض المعاندين من كفار قريش جاء إلى النبي ﷺ ومعه قطعة عظام بالية ففتته بني يديه حتى صارت تراباً، ونفخها في الهواء ثم قال له: أتزعم يا محمد أن ربك يحي هذه بعد موتها؟ فنزلت هذه الآية، وهي بظاهرها تقتضي أن الذي يعاد هي الأجسام الدنيوية بعينها، وتدل أيضاً على أن الإحياء عن عدم لأن الإنشاء أول مرة عن عدم(١).

وغير هذه من الآيات التي تشعر ظواهرها بأن الإعادة عن عدم.

ثانياً: أدلة القائلين بالإعادة والبعث عن تفريق:

استدل هذه الفريق بأدلة عديدة، نقلية وعقلية، بل قد اقتضت أصول بعض الفرق الإسلامية القول بالإعادة عن تفريق لا إعدام، وذلك كما سنرى في بعض أدلتهم فيما يأتي:

الأول: ذهب المعتزلة إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو من الأصول الفارقة بين المعتزلة وجماهير الفرق الأخرى، ثم ترتب على القول بهذا الأصل ذهابهم إلى وجوب الثواب للطائع والعقاب للعاصي على الله تعالى، كما هو مشهور عندهم(٢).

---

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٣٢.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٣٢.

ثم ذهبوا وفق هذه الأصل إلى وجوب أن تكون الإعادة عن تفريق، وإلا لم يتحقق عقاب العاصي، ولا إثابة الطائع، فقالوا: لو عدمت الأجساد بالكلية لما كان الثواب واصلاً إلى المطيع، ولا العقاب واصلاً إلى العاصي، وهو باطل، لأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وهذا دليل سمعي على بطلان اللازم[١].

ووجه اللزوم: أنه على تقدير الإعدام لا يكون المعاد هو المبدأ بل مثله، لأن إعادة المعدوم بعينه مستحيلة - عندهم - فلا يكون الشخص الذي أعيد عين ذلك الشخص الذي أعدم، فحينئذ لا يصل الثواب إلى المطيع ولا العقاب إلى العاصي.

الثاني: من أصول المعتزلة قولهم بتعليل الأفعال بالحكمة، قالوا: إن فعل الحكيم لا بد أن يكون لغرض لأن عدم الغرض مستلزم العبث والله منزه عن العبث، والغرض إما أن يكون لجلب المنفعة، وإما لإيصال الجزاء إلى المستحق أي الثواب إلى المطيع والعذاب إلى العاصي، ولا يتحقق هذا بالإعدام كلية، إذ لا منفعة في الإعدام لأحد، ولذلك لا يمكن إيصال الجزاء إلى المستحق كما بينا ذلك في الدليل الأول مع أن إيصال الجزاء إلى المستحق واجب عليه تعالى.

الثالث: استدلوا بقوله جل وعز حكاية لما وقع من سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾(البقرة: ٢٦٠)، فقوله: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ﴾ إلى آخر الآية تدل على أن الإحياء ليس عن عدم بل عن تفريق بجمع الأجزاء وضمها.

الرابع: استدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ

---

١. آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، مصدر سابق، ص٢٧٨-٢٨١.

نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗا ﴾(البقرة:٢٥٩)، فقوله تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗا ﴾ يدل على أن الإعادة هي ضم الأجزاء بعضها ببعض بعد التفريق لا بعد العدم.

الخامس: قوله تعالى: ﴿إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ ﴾ (سبأ:٧)، فقوله:﴿إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ ﴾ يدل على المطلوب وهو الإعادة عن تفريق الأجزاء.

السادس: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَوۡمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلۡفَرَاشِ ٱلۡمَبۡثُوثِ ٤ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ ﴾ (القارعة:٤-٥).

السابع: قوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ﴾ (القيامة:٣).

وغير هذه من الآيات التي تشعر بأن الإعادة عن تفريق أجزاء دون عدم[١].

وبعد سرد أدلة الفريقين نلاحظ أن كل فريق استدل بما ظهر له من الآيات وأوَّلَ كل فريق ما استدل به الآخر وحصلت بينهم نقاشات طويلة لن نطيل فيها، وسأنقل إجابات بعض العلماء عن كل قول.

قال الإمام البيضاوي تضعيفاً للقول بالإعدام في طوالع الأنوار من مطالع الأنظار: "تنبيه: اعلم أنه لم يثبت بدليل قطعي أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها، والتمسك بحول قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾(القصص:٨٨) ضعيف، لأن التفريق أيضا هلاك، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ ﴾ (الحديد:٣) لأن المراد بحسب الاستحقاق، وكذلك قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٖ نُّعِيدُهُۥ ﴾(الأنبياء:١٠٤) لأن تشبيه الشيء بالشيء لا يلزم أن يكون في كل الأمور"[٢].

وأجاب الإمام البكي في تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب عن أدلة التفريق فقال: "والجواب أنها لا تنفي الإعدام وإن لم تدل عليه، وإنما سيقت لكيفية الإحياء بعد الموت والجمع بعد

١. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٢.
٢. البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، مصدر سابق، ص٢٢٢.

التفريق لأن السؤال وقع عن ذلك، وذلك لا ينافي الإعدام، ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالإعدام والفناء"[١].

وذهب فريق من المحققين إلى التوقف، وبه قال الإمام التفتازاني وإمام الحرمين والسيد الجرجاني والإمام الرازي والإمام الغزالي والإمام البكي وغيرهم الكثير، قال الغزالي: "أما الحشر فيعنى به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية، وهو ممكن بدليل الابتداء، فإن الإعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق، والقادر على الإنشاء والابتداء قادر على الإعادة، وهو المعني بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس:٧٩)، فإن قيل: فماذا تقولون: أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن، وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات"[٢].

إذن، حاصل الأقوال في أكثر الكتب الكلامية في هذه المسألة ثلاثة: الإعادة عن العدم المحض، وعن التفريق المحض، والتوقف، لكن ذكر الإمام اللقاني مذهباً رابعاً وحسنة فقال: "ورأيت لبعضهم: الحق وقوع الأمرين جميعاً: إعادة ما انعدم بعينه، وإعادة ما تفرق بأعراضه، وهو حسن"[٣].

وبما ذكره اللقاني تكون المذاهب أربعة، ويتبين من جميع ما مرّ أن المذهبين اتفقا على الإعادة الجسدية، ولكن اختلفوا في أمر لا يؤثر على موضع الاتفاق، وهو أن الإعادة كانت بعد تفريق أو إعدام.

ثانياً: نقد منكرها:

ذهب بعض الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة إلى أن الإعادة الجسدية مستحيلة، وأن إعادة المعدوم بعينه محال مطلقاً، فلا بعث جسماني عندهم، وإنما البعث إن حصل فللأرواح وحسب، وذلك لأنهم يرونها من الأمور غير المادية، بل من المجرّدات كالعقول والنفوس الفكلية.

من المعلوم أن الفلاسفة قالوا بعدم مسبوقية العالم بالعدم، وذلك بناء على قولهم بالتعليل المستلزم للقول بأن العالم وإن كان ممكناً في ذاته، إلا أنه قديم لم يسبق بعدم نفسه، وهذا هو المراد بالقدم الزماني، وإذا كان العالم قديماً فهذا يقتضي أن يكون أبداً أيضاً، لا تفنى مادته، ولذلك لا يعترفون

---

١. البكي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، مصدر سابق، ص٢٦٤.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص١١٦.
٣. اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، مصدر سابق، ج١، ص١٠٣٣.

بمعدوم أصلاً، إلا أنهم يناقشون خصومهم على فرض وجوده، ويحكمون باستحالة ذلك المعدوم المفروض.

وللفلاسفة وموافقيهم أربعة أدلة يبرهنون بها على استحالة إعادة المعدوم بعينه، وغرضهم منها إبطال المذهب القائل بالبعث الجسماني الذي يعتمد على جواز إعادة المعدوم بعينه كما تقدم.

وفيما يأتي تلخيص لأهم **الأدلة** التي اعتمد عليها هؤلاء في نفي جواز إعادة المعدوم:

الدليل الأول: دليل التخلل: المقصود بالتخلل هو توسط العدم بين الشيء ونفسه، حيث يرى الفلاسفة أنه لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه لكن التالي باطل، والمقدم مثله[١].

الدليل الثاني: دليل الوقت: وهو أن في الإعادة يلزم المحال، وذلك لأنه لو أعيد المعدوم بعينه لكان مبتدأ من حيث إنه معاد لكن التالي باطل، والمقدم مثله[٢].

الدليل الثالث: دليل المثلية: وهو أن إعادة المعدوم بعينه تستلزم وجود مثلين غير متميزين في الماهية والتشخص، فيلزم الاثنينية بدون الامتياز، ولكن التالي باطل، والمقدم مثله[٣].

الدليل الرابع: دليل الصفة: لو أعيد المعدوم بعينه للزم الحكم عليه عند وجوده بأنه عين الموجود الأول لكن التالي باطل، والمقدم مثله[٤].

هذه هي الأدلة التي اعتمدوا عليها في نقد القاعدة، وإبطال القول بإعادة المعدوم بعينه، عرضتها غير مفصلة، لاقتضاء ذلك كلاماً طويلاً ليس هذا محله[٥]، ولهم أدلة أخرى اعتمدوا عليها في إنكارهم للبعث الجسماني على وجه الخصوص[٦].

---

١. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٧. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٩. آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، مصدر سابق، ص٢٧٨.

٢. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٩. آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، مصدر سابق، ص٢٧٩.

٣. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٩. آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، مصدر سابق، ص٢٧٩.

٤. انظر: آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، ص٢٧٨-٢٨١.

٥. انظر تفصيل هذه الأدلة ومناقشتها في: التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٨، وفي آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، ص٢٧٨-٢٨١.

٦. انظر: آيدين، البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)، ص٤٩٥. وانظر كذلك: الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠٢م)، تهافت الفلاسفة (قدم له وعلق حواشيه صلاح الدين الهواري)، ص١٩٣-٢٠٩، المكتبة العصرية، بيروت.

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة عند المتكلمين:

من الجليّ بعد ما مرّ أن أثر هذه القاعدة في مسائل المعاد جملة وتفصيلاً، وذلك لأن هذه القاعدة كما مر هي أصل عظيم من أصول من مسائل المعاد والآخرة.

قال السعد مبيناً صلة هذه القاعدة بمسألة المعاد خاصة: "وإنما أخر بحث إعادة المعدوم خاصة إلى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بأمر المعاد حيث لا يفتقر إليها إلا في إثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء، اتفق جمهور المتكلمين على جوازها، والحكماء على امتناعها، وأما المعتزلة فذهب غير البصري إلى جواز إعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت إعادتها، واختلفوا في الأعراض، فقال بعضهم: يمتنع إعادتها مطلقاً"[١].

وإذا كان الحال كذلك، فأثر القاعدة ظاهر في مسألة المعاد وحشر الأجساد، وقد اتفقت كتب المتكلمين على ذلك، وههنا أختم بما ذكره الإمام الرازي في (معالم أصول الدين) مستدلاً على حشر الأجساد: "والدليل عليه أن عود ذلك البدن في نفسه ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات، عالم بكل المعلومات فكان القول بالحشر ممكنا، فهذه مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: قولنا: إن عود ذلك البدن في نفسه ممكن، والدليل عليه أن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة، فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فنقول: الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع إعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لا يعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة فحينئذ يصح أن عودة ذلك البدن بعينه ممكنة"[٢].

وإذا أثرت هذه القاعدة في مسألة الحشر، فلها تأثير على كل منازل الآخرة بعد الحشر، ومن هنا اكتسبت أهميتها وأصالتها.

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٨.
٢. الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص١٢٦.

المبحث الثاني: تطبيق لقاعدة عقدية تتعلق بالجزاء الأخروي

إن من العقائد الإسلامية الحقة ما يرجع إلى السمعيات والأخبار، وهي أمور غيبية في الجملة، ثبتت بالنص القاطع في كتاب أو سنة، ولا مجال فيها للتردد من حيث ثبتت بالخبر الصادق وكانت من جائزات العقول.

قال الإمام الغزالي بعد أن قسّم العقائد النظرية إلى ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما، ما نصه: "وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع؛ فإن ذلك من مواقف العقول، وإنما يعرف من الله تعالى بوحي وإلهام، ونحن نعلم من الموحى إليه بسماع؛ كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها"[١] مما يعرف بالجزاء الأخروي.

ولينظر إلى قول الغزالي: "فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع"[٢]، حيث يشير إلى أصل أصيل في العقائد الإسلامية، وهو وجوب أن يكون المعتقد من الأمور الممكنة الجائزة، مما يدل على المكانة السامية التي يعطيها المتكلمون للعقل، حيث يجعلون أحكامه القطعية معياراً لامتحان الصواب والخطأ في العقائد والأنظار.

وهذا يقود إلى ما تقرره هذه الرسالة، من القواعد العقدية التي تجمع وتؤصل وتؤسس للقضايا العقدية، وتكشف عما وراء هذه القضايا من قواعد وأصول، فإن القول بالجنة مثلا أو بالنار، من حيث هما أمران ورد بهما الخبر الصادق جزاءً أخروياً، يُؤيده بيان أن وجودهما من الأمور الممكنة التي لا يترتب عليها محال.

ولا يقف الأمر على القانون الإجمالي في الجائزات، بل هناك قواعد تتفرع عنه، وتتصل اتصالاً مباشراً بالقضية العقدية المتعلقة بالجزاء الأخروي، وذلك كقاعدة التسلسل في الزمان المستقبل، وهي أصل مباحث الخلود للثواب والعقاب في الآخرة، ولذلك كان هذا المبحث بيانا لهذه القاعدة وتفصيلا لها.

---

١. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص١١٥، بتصرف.
٢. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص١١٥.

المطلب الأول: قاعدة (ما يقع في المستقبل من الآثار يجوز تسلسله إلى غير نهاية)

تعدّ هذه القاعدة من القواعد المتعلقة بمباحث التسلسل، وقد مر انقسام التسلسل إلى قسمين، الأول: تسلسل في الزمان الماضي، والثاني: تسسلسل في الزمان المستقبل، وذلك عند الكلام على قاعدة: "كل ما يتسلسل لا يتحصل"[١]، وهناك بُيّن أن تسلسل الحوادث في الزمان الماضي محال، ولذلك وجب أن يكون لهذا العالم بداية.

وهذه القاعدة تدور حول مصطلحات: التسلسل، والآثار، والزمان المستقبل.

أما التسلسل فقد مرّ شرحه وتفصيله[٢]، غير أنه هناك اقتُصر على بحث تسلسل الحوادث في الأزل، وذلك يعني قصر الكلام على حصوله في الزمان الماضي، أي ما قبل الآن إلى غير بداية.

وأما الآثار، فالمراد بها الأفعال أو الحوادث أو المعلولات، وحيث كان التسلسل متعلقا بالحديث عن الآثار، فهو مقتصر على تسلسل الحوادث في الزمان المستقبل، أي ما بعد الآن إلى غير نهاية.

وبهذا نكون قد استوفينا الكلام عن المفردات التي تضمنتها هذه القاعدة.

ثم إن المعنى الذي تصرح به هو أن استمرار تجدد الموجودات يجوز أن لا يقف عند حد في الزمان المستقبل إذا شاء الله ذلك، ووصفه بالجواز يعني إمكانية الوقوف عند حد معين من الخلق والإيجاد في المستقبل، بحيث تفنى المخلوقات بالكلية بعد هذا الحد، وكذلك إمكانية خلاف ذلك، أي أن لا تفنى المخلوقات بالكلية، بمعنى أن تبقى القدرة الأزلية متعلقة بإيجاد المخلوقات شيئا فشيئاً.

والتسلسل بهذا المعنى مخالف بالكلية للتسلسل في الزمان الماضي، وبالتالي اختلف حكمهما بين جائز ومستحيل، وذلك لأن الأول لا يستلزم اجتماع ما لا نهاية له في الوجود بخلاف الثاني.

قال السعد في بيان الفرق بينهما: "وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت أو متعاقبة، وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة أزلية الحركة، قال إمام الحرمين رحمه الله: دخول حوادث لا نهاية لأعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بأوائل العقول، وكيف ينصرم بالواحد على أثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة إلى

---

١. انظر: ص١٠٧ من هذه الأطروحة.
٢. انظر: ص١٠٧ من هذه الأطروحة.

غير أول، ووالد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة، وهذا بخلاف إثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان؛ فإنه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى"[١].

ومن خلال هذا النص نتبين أن علة استحالة التسلسل في الزمان الماضي لا توجد في التسلسل في الزمان المستقبل، ولذلك فرق المتكلمون من أهل السنة بينهما.

المطلب الثاني: حجية القاعدة ونقد منكرها:

تقدم في ما ذكره السعد أن إمام الحرمين قال بأن بدائه العقول تقضي باستحالة وجود المالانهاية في الخارج، وقد تقرر أن الضروري لا يستدل عليه إلا إذا كان بقصد التنبيه على جهة الضرورة فيه، وهو ما سيتبين في حجية هذه القاعدة فيما يأتي:

أولاً: حجية القاعدة:

المالانهاية أمر غير قابل للحد ولا للعد كما تقرر، وهي مفهوم سلبي ينفي قابلية العد، وذلك لأن من شرط العدّ وجود الحد، فإن الشيء إذا كان محدودا له بداية ونهاية، أمكن في هذه الحالة عدّه، أو اتصف على الأقل بقابلية العدّ.

ثم إنه قد تقرر أيضاً أن "ما حصره الوجود فهو متناه"[٢]، ولذلك قالوا: إن المالانهاية يستحيل وجودها مجتمعة في الخارج، لأن وجودها في الخارج كذلك يقضي بكونها متناهية، وذلك نقض وإبطال لها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن تقدير وجود تسلسل في الزمان الماضي، يستلزم وجود المالانهاية بالفعل، وذلك باطل، وأما تقدير وجود تسلسل في الزمان المستقبل فلا يستلزم وجود المالانهاية بالفعل، وذلك لأن التسلسل في المستقبل معناه الوجود على سبيل التدريج في مستقبل الزمان، وأنه ما من حادث إلا ويجوز أن يليه حادث، وهكذا، وهذا لا يعني على وجه القطع أن الحوادث المتصفة بالمالانهاية توجد دفعة في الزمان المستقبل.

إذن، بما أن التسلسل في المستقبل لم ينطوي على محال، ولا استلزم نقضاً لقاعدة ضرورية، فهو أمر جائز في العقل.

قال النيسابوري: "فإن قيل: أليس من قولكم إن نعيم أهل الجنة لا آخر له وله ابتداء، وعقوبة أهل النار لا آخر لها ولها ابتداء؟ فإذا جاز حصول حوادث لا آخر لها ولها ابتداء، فِلم لا يجوز حصول

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٨٠.
٢. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص٥٣.

حوادث لا أول لها ولا آخر؟ قلنا: هذا الكلام ساقط، لأن المستحيل حصول ما لا يتناهى في الوجود، وعندنا الموجود من نعيم أهل الجنة وعقوبة أهل النار معلوم الابتداء والانتهاء في كل وقت، وأمّا الذي لا يتناهى ولا يحصى ما هو في مقدور الله تعالى من النعمة والعقوبة فالله تعالى يجدد كل وقت لأهل الجنة نعمةً ولأهل النار عقوبةً، ومقدوراته لا نهاية لها، فما نثبته غير متناه لم يحصل في الوجود، وأنتم أثبتم أعدادا كلها حصلت في الوجود وانتهت، وانتهاء أعداد موجودة لا نهاية لها مستحيل"(١).

يوجد فرق كبير بين التسلسل في الماضي، والتسلسل في المستقبل، فحيث يستلزم الأول وقوع ما لا نهاية له بالفعل، فإن الثاني لا يستلزمه البتة، وبذلك يتبين بعد من أجاز القياس بينهما عن الحقيقة، فإنه يقول: ما دام التسلسل قد جاز في المستقبل فيجوز إذن في الماضي، وهذا القياس فاسد، لأنه لا توجد علة مشتركة بين الأمرين حتى يجوز القياس بينهما، ولا يشتركان في معنى واحد مؤثر حتى يقال إنه إذا جاز أحدهما جاز الآخر.

ثانيا: نقد منكرها:

ذهب الجهم وأبو الهذيل العلاف إلى نفي التسلسل على الإطلاق، ولا فرق بين أن يكون في الماضي أو المستقبل، وترتب على ما ذهبوا إليه أن يرى الجهم فناء الجنة والنار، ويرى أبو الهذيل فناء حركات أهل الجنة والنار، ومصيرهم إلى سكون دائم.

قال الأشعري: "قال جهم بن صفوان: إن الجنة والنار تفنيان وتبيدان، ويفنى من فيهما حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده لا شيء معه، وقال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنار وأنهم يسكنون سكوناً دائماً"(٢)، ولما كان الجهم متقدماً وسابقاً إلى بطلان القول بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل بأصله في إنكار التسلسل مطلقاً، سمي أبو الهذيل جهميّ الآخرة(٣).

هذا ولا يعرف إنكار ما لا يتناهى في المستقبل إلا عن الجهم والهذيل.

وبعد التتبع والتفتيش لم أقف على ما استدلوا به في دعواهم بطلان التسلسل في الزمان المستقبل، وغاية ما نقل في هذه المسألة هو التزام أبي الهذيل ما ألزمه به الخصم في المجادلة، وإن كان في الحقيقة غير لازم، فقد قال الشهرستاني في (الملل والنحل): "وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب

---

١. المتولي الشافعي، الغنية في أصول الدين، مصدر سابق، ص٨.
٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ج١، ص٣١٠. وانظر تفصيل مذاهب الناس في فناء النار وعدمها في: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ج١، ص١٤٩، ص١٦٤، ص٤٧٥ أيضاً.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٦٦٠.

لأنّه لما أُلزم في مسألة حدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها؛ إذ كل واحدة لا تتناهى، قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخرا كما لا أقول بحركات لا تتناهى أوّلا، بل يصيرون إلى سكون دائم"[١].

وههنا يقال: إن ما ذهب إليه الجهم من القول بفناء الجنة والنار منسجم مع إنكاره للتسلسل في المستقبل، بخلاف ما ذهب إليه الهذيل، فإن نفيه قوله بالسكون الدائم لأهل الجنة والنار يتنافى مع قوله باستحالة التسسلسل في المستقبل، ولذلك قال في المواقف: "وتوهَّم - أي أبو الهذيل - أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون"[٢].

ولقد اعتمد متكلمو أهل السنة في الرد على من أنكر الخلود العديد من الآيات القرآنية التي تصرح بلفظ الخلود أكتفي بذكر آيتين منها:

- قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٣٩).
- وقوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٨١).

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة عند المتكلمين:

مر أن هذه القاعدة هي المدخل الأساس لمسائل الخلود والأبدية في الجزاء الأخروي من الناحية العقلية، وتقررها مفيدٌ جداً في إثبات الخلود، وبالتالي كل مسائل الخلود، للجنة أو النار، للثواب أو العقاب، للنعيم أو الجحيم، مندرج تحت هذه القاعدة.

ومن المواضع التي جرى فيها تطبيق هذه القاعدة، ما ذكره الإيجي في المواقف عند الكلام عن الخلاف في كون الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا، ونقل خلاف الفرق الإسلامية ورجالها في ذلك، وكان مما ذكر أن أبا هاشم الجبائي – وهو من القائلين بأنهما سيخلقان يوم الجزاء – استدل على نفي وجودها الآن بأن الله تعالى قال: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٞ وَظِلُّهَا ﴾ (الرعد:٣٥).

---

١. الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص١٧٠. والجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٦٦٠.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٦٦٠.

قال الإيجي: "احتج أبو هاشم بوجهين: الأول: قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ (الرعد:٣٥)، مع قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص:٨٨)"[١]، يعني بهذا أن أبا هاشم فهم من الآية الأولى وجوب أن يكون أكل الجنة دائماً لا يعرض عليه هلاك بحال، ثم قال: لو كانت الجنة مخلوقة الآن وجب هلاك أكلها وفق الآية الأخرى العامة في هلاك كل شيء سوى الله تعالى، فلا يكون أكلها دائما في هذه الحالة، إذن، يقع التعارض بين الآيتين إذا ما قيل بأن الجنة مخلوقة الآن، ولا يمكن رفع هذا التعارض إلا بالقول بأنهما ستخلقان في يوم الحساب[٢].

قال الإيجي مجيباً عن هذا الاستدلال: "الجواب أكلها دائم بدلاً، أي كلما فني منه شيء جيء ببدله، فإن دوام أكل بعينه غير متصور، وذلك لا ينافي هلاكه"[٣]، وهذا هو بعينه القول بالتسلسل في الزمان المستقبل، حيث إن أكل الجنة يخلق شيئا بعد شيء، ولا يأتي زمان إلا ويتجدد أكلها، كما يتجدد نعيمها.

وأخيراً بعد ما تقدم من ذكر بعض القواعد العقدية مصحوبة بشيء من التطبيقات التي ذكرها متكلمو أهل السنة في كتبهم القيمة ينتهي بنا المقام إلى ذكر خاتمة احتوت على النتائج التي توصلت إليها، وإني أرجو الله تعالى أن يتوج هذا العمل بالقول وأن يقيل العثرة ويمحو الزلة بمحض فضله وجوده إنه ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

---

١. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٨٦.
٢. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٨٦.
٣. الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٤٨٦.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة قضية مهمة في علم الكلام وهي القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة، وتم البحث ضمن جانبين أساسيين جانب لمفهوم القواعد العقدية وما يتعلق به، وجانب تطبيقي لجملة من القواعد العقدية في أبواب عدة من أبواب علم الكلام.

وقد خلصت الدراسة إلى جملة من **النتائج** الآتية:

أولاً: إن علم الكلام من العلوم الشرعية بمعنى أن تكون نتاج بحث المتكلم في علم الكلام مؤيدة ومستمدة من نصوص الوحي لا تخالفه، وإن لم يتوقف في إثباتها عليه، وأن يسلم تصديقاً بما ثبت في الشريعة من الأحكام وليس للعقل مدخلية فيه.

ثانياً: إن الفرق بين الأحكام الاعتقادية والأحكام الفقهية؛ أن الأولى تتعلق بالأحكام التصديقية والتي محلها القلب، أما الثانية فإنها تتعلق بفعل المكلف.

ثالثاً: إن علم الكلام والفلسفة الإلهية قد يشتركان في موضوع البحث، فموضوعهما واحد إلا أن استمدادهما مختلف؛ فالمتكلم هو الذي ينظر في مسائل الاعتقاد بمنظار شرعي ومرجعية إسلامية، ومنهجية قائمة على قانون الإسلام، أما الفيلسوف الإلهي فينظر إلى ذات القضايا ولكن بلا مرجعية خارجة عن ذاته، فيبني تصوراته وتصديقاته مستنداً على العقل في المبدأ والمعاد، بينما المتكلم لا يستغني عن الشرع ولو اعتداداً وتأييداً.

رابعاً: إن الناظر في علم الكلام يُعد متكلماً وإن لم يؤده نظره إلى العقيدة الصحيحة السليمة كما هي في نفس الأمر، وهذا الأمر مفيدٌ جداً؛ ومن ثماره العملية: فهم كلام السلف ممن ذم علم الكلام على هذا النوع من علم الكلام المنحرف في نتائجه عن الحق والأمر في نفسه.

خامساً: المقصود بأهل السنة والجماعة: هم الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم من أهل الحديث والمذاهب الأربعة وأهل التصوف.

سادساً: القواعد العقدية: هي القضايا الكلية النظرية التي تتضمن أحكاماً اعتقادية شرعية عامة تصدق على جميع جزئياتها.

سابعاً: إن القواعد العقدية يستفاد منها في سائر العلوم التي تستمد من علم الكلام كالتفسير وأصول الفقه وغيرها من العلوم.

ثامناً: إن مصطلح الضابط العقدي لم يأخذ حيّزا في تدوين علم العقيدة كما أخذه في علم الفقه.

تاسعاً: إن من الفروقات بين القواعد العقدية والضوابط العقدية الآتي:

أ. بينهما عموم وخصوص وجهي.

ب. الهدف من القواعد العقدية ترتيب وضبط المسائل الكلامية والعقدية، بينما يهدف الضابط العقدي إلى ضبط القاعدة العقدية.

ت. إذا كان موضوع القاعدة العقدية هو علم العقيدة، فموضوع الضابط العقدي هو القواعد العقدية.

عاشراً: من الفروقات بين القواعد العقدية والمنطقية يظهر في أمرين أساسيين: الأول من جهة العموم: فالقواعد المنطقية كما أنها تشارك القواعد العقدية في السبك والصياغة إلا أنها ليست قاصرة عليها، فالقواعد المنطقية تشارك في كل العلوم، الثاني من حيث الموضوع: فالمنطق قواعده لا تهتم بصورة القضية بل يكتفي بمادتها خلاف القواعد العقدية الذي يهتم بالصورة والمادة على سواء.

الحادي عشر: إن الفروقات بين القواعد العقدية وعلم العقيدة تشتمل على نواحي عدة منها: أن القواعد العقدية أخص من علم العقيدة، ثانيا: من ناحية الموضوع، ثالثا: من حيث الغاية والهدف.

الثاني عشر: بين المتون العقدية والقواعد العقدية فروق عدة منها: أن القواعد العقدية تحوي الرأي المعتمد في مذهب أصحابه، بينما المتن العقدي قد يحتوي في بعض الأحيان على رأي يحتمل خلافه، المتون في الغالب تراعي ترجيحات مؤلفيها دون مراعاة لأقوال الآخرين، إن المتون تحتوي على مسائل جزئية ولا يشترط فيها الكلية في تطبيقاتها، المتون قد تكون عباراتها مغلقة وألفاظها لا توصل إلى المقصود مباشرة، بينما القاعدة تكون ألفاظها أشد قرباً من المقصود.

الثالث عشر: للقاعدة العقدية ثلاثة أركان: المحكوم عليه (موضوع القضية)، والمحكوم به (المحمول)، والنسبة بينهما (الرابطة).

الرابع عشر: للقاعدة العقدية أربعة شروط: أن تكون القاعدة العقدية قضية خبرية، الإيجاز والإحكام، العموم والتجريد، وأن لا تتعارض القاعدة العقدية مع قاطع شرعي أو قاطع عقلي.

الخامس عشر: تنقسم مصادر القواعد العقدية إلى قسمين: الأول: مصدر شرعيّ سمعي؛ ويشتمل هذا القسم على ثلاثة مصادر هي: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وإجماع الأمة، الثاني: العقل باستدلالاته المنطقية الصحيحة.

السادس عشر: هناك محاولات جيدة في تدوين القواعد العقدية عند متكلمي أهل السنة سارت عندهم في اتجاهين: الاتجاه الأول: حاول أصحاب هذا الاتجاه، عمل مؤلفات خاصة تحتوي في عنوانها لفظة القواعد العقدية، والاتجاه الثاني: لم يَدَّع أصحابُه أن كتبهم في القواعد العقدية وإنما نشروا القواعد العقدية ضمن شرحهم للمسائل والأصول.

السابع عشر: لم يهتم المتكلمون بجمع القواعد العقدية بمؤلفات خاصة كما تراه عند الفقهاء والنحاة وغيرهم، بحيث تذكر القاعدة وتطبيقاتها ثم يتم شرحها شرحاً موجزاً محققاً للمقصود.

الثامن عشر: لم تحظ نظرية التقعيد الكلامي اهتماماً من أي وجه من الوجوه في الساحة الكلامية، كالاهتمام بها في العلوم الأخرى.

التاسع عشر: لقد خلت مدونات متكلمي أهل السنة من وضع منهجية واضحة في صياغة وتدوين القواعد العقدية بحيث تكون متناغمة في ما بينها جميعاً.

العشرون: إن القواعد العقدية التي اشتملت عليها الأطروحة تشتمل على الأبواب الرئيسة لعلم الكلام تطبيقات لقواعد عقدية في مسائل تتعلق بالإلهيات والنبوات والسمعيات.

ومما أوصي به:

أولاً: تكرار النظر في الموروث الكلامي مع محاولة إعادة ترتيب الصياغة الكلامية بصور جديدة تتناسب واحتياج الزمان الذي نعيشه.

ثانياً: بذل الوسع في إعداد نظرية متكاملة في القواعد العقدية تشتمل على استقراء تامٍ للكتب الكلامية بحيث تكون عوناً للطالب والمعلم في إيصاله للأحكام.

ثالثاً: محاولة الاستفادة من تطور العلوم الأخرى كالفقه بأصوله وقواعده ليكون تجربة تضيء للباحثين السير بعلم الكلام على ذلك النحو.

رابعاً: إن القواعد العقدية عند متكلمي أهل السنة ينبغي أن تجمع وتفرد بدراسات خاصة بحيث يتم تفعيلها والاستفادة منها بصورة أوضح وأنجع، خاصة أن صياغتها قريبة من النفس لا تملها ولا تسأم من تكرارها، وهي موجودة في كتبهم أيضاً بحيث يتم إفرادها في مصنفات خاصة، والعمل على إعداد منهجية واضحة يتم من خلالها استقراء أوسع للقواعد العقدية وتفعيل لدورها في استنباط الأحكام منها، ومحاولة وضع الأسس والشروط التي تحقق منهجية نافعة في ابتناء القاعدة العقدية وإعادة صياغتها بما يتناسب مع تلكم المنهجية.

وفي نهاية الخاتمة التي أرجو من الله تعالى حسنها، أقول: إن مجال البحث في دراسة القواعد العقدية وتطبيقاتها لا يزال بحاجة إلى مزيد عناية واهتمام، حتى يصل هذا الأمر إلى تمامه، ولكني أدعو الله تعالى أن يسهل الصعاب ويذلل الأسباب حتى يصل هذا البحث إلى الغاية المرجوة إنه المستعان وعليه التكلان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمت بحمد الله تعالى

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإدريسي، زكريا بن يحيى (٢٠١١م)، **أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية** (تحقيق نزار حمّادي)، ط١، دار مكتبة المعارف، بيروت.

٣. الأرموي، محمد بن عبد الرحيم (٢٠٠٨م)، **الرسالة التسعينية في الأصول الدينية** (تحقيق عبد النصير المليباري)، ط١، دار البصائر، القاهرة.

٤. الأزهري، محمد بن أحمد (٢٠٠١م)، **تهذيب اللغة** (تحقيق محمد مرعب)، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥. الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى (دون تاريخ)، **تفسير روح البيان**، دون طبعة، دار إحياء التراث العربي.

٦. الأشعري، علي بن اسماعيل (٢٠٠٢هـ)، **رسالة إلى أهل الثغر** (تحقيق عبد الله الجنيدي)، ط٢، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٧. الأشعري، علي بن إسماعيل (١٩٨٠م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (عنى بتصحيحه: هلموت ريتر)، ط٣، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا).

٨. الأصفهاني، الحسين بن محمد (١٤١٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن** (تحقيق صفوان الداودي)، ط١، دار القلم، دمشق.

٩. الأصفهاني، شمس الدين بن محمود (٢٠١٢م)، **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم** (علق عليه الدكتور خالد العدواني)، ط١، دار الضياء، الكويت.

١٠. الأصفهاني، شمس الدين بن محمود (١٣٢٣هـ)، **مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار** (مصححه عبد الجواد خلف)، دون طبعة، المطبعة الخيرية بمصر، القاهرة.

١١. الألوسي، محمود بن عبد الله (١٤١٥هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** (تحقيق علي عطية)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢. الآمدي، علي بن أبي علي (١٩٧١م)، **غاية المرام في علم الكلام** (تحقيق حسن عبد اللطيف)، دون طبعة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

١٣. الآمدي، علي بن أبي علي (١٩٩٣م)، **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين** (تحقيق حسن الشافعي)، ط٢، مكتبة وهبة.

١٤. الآمدي، علي بن أبي علي (٢٠٠٤م)، **أبكار الأفكار في أصول الدين** (تحقيق أحمد المهدي)، ط٢، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

١٥. ابن الأمير الحاج، موسى بن محمد (٢٠١٠م)، **الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين** (تحقيق جمال عبد المنعم)، ط١، دار السلام، مصر.

١٦. ابن أمير حاج، محمد بن محمد (١٩٨٣م)، **التقرير والتحبير**، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧. ابن الأمير، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، **حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد** (تحقيق أحمد المزيدي)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨. الأنصاري، زكريا بن محمد (٢٠١٢م)، **فتح الرحمن شرح لقطة العجلان للإمام الزركشي** (تحقيق عدنان شهاب الدين)، ط١، دار النور المبين، عمّان.

١٩. الأنصاري، سليمان بن ناصر (٢٠١٠م)، **الغنية في الكلام** (تحقيق مصطفى حسنين)، ط١، دار السلام، مصر.

٢٠. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (دون تاريخ)، **المواقف في علم الكلام**، دون طبعة، عالم الكتب، بيروت.

٢١. آيدين، علي أرسلان (١٩٩٨م)، **البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة (إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين)**، ط١، دار سخا، استانبول.

٢٢. البابرتي، محمد بن محمد (١٩٨٩م)، **شرح عقيدة أهل السنة والجماعة** (الطحاوية) (تحقيق عارف آيتكن)، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٢٣. الباجوري، إبراهيم بن محمد (٢٠٠١م)، **حاشية الباجوري على متن السنوسية في العقيدة** (ضبطه عبد السلام شنار)، ط١، دار الفرفور، دمشق.

٢٤. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب (١٩٩٨م)، **القواعد الفقهية**، ط١، مكتبة الرشد، الرياض.

٢٥. الباقلاني، محمد بن الطيب (١٩٨٧م)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** (تحقيق عماد الدين حيدر)، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٢٦. الباقلاني، محمد بن الطيب (٢٠٠٠م)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** (تحقيق محمد الكوثري)، ط٢، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

٢٧. البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٢٢هـ)، **صحيح البخاري** (تحقيق محمد الناصر)، ط١، دار طوق النجاة.

٢٨. ابن بزيزة التونسي، عبد العزيز بن إبراهيم (٢٠١٤م)، **الإسعاد في شرح الإرشاد** (تحقيق عبد الرزاق بسرور وآخرون)، ط١، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت.

٢٩. البغدادي، إسماعيل بن محمد (١٩٥١م)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،** دون طبعة، وكالة المعارف الجليلة، استانبول.

٣٠. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (١٩٢٨م)، **أصول الدين،** ط١، مطبعة الدولة، استانبول.

٣١. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (١٩٧٧م)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية،** ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٣٢. البكي الكومي، محمد بن أبي الفضل (دون تاريخ)، **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب** (تحقيق نزار حمادي)، دون طبعة، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت.

٣٣. البناني، عبد الرحمن بن جاد الله (١٩٩٨م)، **حاشية العلامة البناني** (تحقيق محمد شاهين)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤. البياضي، أحمد بن الحسن (٢٠٠٤م)، **إشارات المرام من عبادات الإمام** (تحقيق يوسف الشافعي)، ط١، زمزم ببلشرز، باكستان.

٣٥. البيجوري، إبراهيم بن محمد (١٩٤٩م)، **حاشية تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام،** الطبعة الأخيرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٣٦. البيجوري، إبراهيم بن محمد (٢٠٠٢م)، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد** (تحقيق علي جمعة)، ط١، دار السلام، القاهرة.

٣٧. البيضاوي، عبد الله بن عمر (١٩٩١م)، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار** (تحقيق عباس سليمان)، ط١، دار الجيل، بيروت.

٣٨. البيضاوي، عبد الله بن عمر (دون تاريخ)، **مصباح الأرواح في أصول الدين** (تحقيق سعيد فودة)، دون طبعة، دار الرازي.

٣٩. التفتازاني، مسعود بن عمر (٢٠١١م)، **شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي** (تحقيق جاد الله صالح)، ط١، دار النور المبين، عمّان.

٤٠. التفتازاني، مسعود بن عمر (دون تاريخ)، **متن تهذيب المنطق والكلام،** دون طبعة، مكتبة الإيمان، القاهرة.

٤١. التفتازاني، مسعود بن عمر (١٩٨٧م)، **شرح العقائد النسفية** (تحقيق أحمد السقا)، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٤٢. التفتازاني، مسعود بن عمر (١٩٩٦م)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** (تحقيق زكريا عميرات)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣. التفتازاني، مسعود بن عمر (٢٠٠٧م)، **شرح المقاصد**، ط١، دار المداد، دار الخلافة العامرة بالأستانة.

٤٤. التهانوي، محمد بن علي (١٩٩٦م)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** (تحقيق علي دحروج)، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

٤٥. الجابري، محمد عابد (١٩٩٧م)، **قضايا في الفكر المعاصر**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٤٦. الجرجاني، علي بن محمد (١٢٥٧هـ)، **شرح المواقف ومعها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي والمولى حسن الجلبي وفي هامشه مطالع الأنظار للأصفهاني على طوالع الأنوار وشرح التجريد للقوشجي**، مصورة عن طبعة قديمة في دار الطباعة العامرة.

٤٧. الجرجاني، علي بن محمد (١٩٩٧م)، **شرح المواقف** (تحقيق عبد الرحمن عميرة)، ط١، دار الجيل، بيروت.

٤٨. الجرجاني، علي بن محمد (٢٠٠٤م)، **التعريفات** (تحقيق محمد المنشاوي)، دون طبعة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٤٩. ابن جزي، محمد بن أحمد (٢٠١٥م)، **النور المبين في قواعد عقائد الدين** (اعتنى به نزار حمادي)، ط١، دار الضياء، الكويت.

٥٠. الجندي، ملا أحمد (٢٠٠٧م)، **حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، دون طبعة، دار المصطفى، مصر.

٥١. الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٩٨٧م)، **الصحاح في اللغة** (تحقيق أحمد عطار)، ط٤، دار العلمين للملايين، بيروت.

٥٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٨٧م)، **لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة** (تحقيق فوقية حسين)، ط٢، عالم الكتب، بيروت.

٥٣. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٦٩م)، **الشامل في أصول الدين** (تحقيق علي النشار وآخرون)، دون طبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية.

٥٤. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٥م)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** (علق عليه زكريا عميرات)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٧م)، **البرهان في أصول الفقه** (علق عليه صلاح عويضة)، دون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦. حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن (٢٠٠٧م)، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط٨، دار القلم، دمشق.

٥٧. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (١٩٧٢)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** (تحقيق محمد عبد المعيد ضان)، دون طبعة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند.

٥٨. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٢٠٠٠م)، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر** (تحقيق نور الدين عتر)، ط٣، مطبعة الصباح، دمشق.

٥٩. ابن حزم، علي بن أحمد (دون تاريخ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دون طبعة، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٦٠. الحموي، أحمد بن محمد مكي (١٩٨٥م)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦١. الحموي، ياقوت بن عبد الله (١٩٩٥م)، **معجم البلدان**، ط٢، دار صادر، بيروت.

٦٢. أبو حيان، محمد بن يوسف (١٤٢٠هـ)، **البحر المحيط في التفسير** (تحقيق صدقي جميل)، دون طبعة، دار الفكر، بيروت.

٦٣. الخازن، علي بن محمد (١٤١٥ه)، **لباب التأويل في معاني التنزيل** (تحقيق محمد شاهين)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٤. الخبيصي، عبيد الله بن فضل الله (١٩٣٦م)، **التذهيب شرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام**، دون طبعة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٦٥. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٤م)، **مقدمة ابن خلدون** (تحقيق عبد الله الدرويش)، ط١، دار يعرب.

٦٦. ابن خلكان، أحمد بن محمد (دون تاريخ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (تحقيق إحسان عباس)، دون طبعة، دار صادر، بيروت.

٦٧. الدردير، أحمد العدوي (٢٠٠٤م)، **شرح الخريدة البهية في علم التوحيد** (تحقيق عبد السلام شنار)، ط١، دار البيروتي، دمشق.

٦٨. الدسوقي، محمد بن أحمد (دون تاريخ)، **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، دون طبعة، دار الفكر.

٦٩. أبو دقيقة، محمود (دون تاريخ)، **القول السديد في علم التوحيد** (تحقيق عوض حجازي)، دون طبعة، الإدارة العامة لإحياء التراث.

٧٠. الرازي، محمد بن أبي بكر (١٩٩٤م)، **مختار الصحاح**، ط١، مطبعة الحلبي، القاهرة.

٧١. الرازي، محمد بن عمر (١٤٢٠هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧٢. الرازي، محمد بن عمر (١٩٨٦م)، **عصمة الأنبياء** (تقديم محمد حجازي)، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٧٣. الرازي، محمد بن عمر (١٩٩٠م)، **المسائل الخمسون في أصول الدين**، ط٢، دار الجيل، بيروت.

٧٤. الرازي، محمد بن عمر (١٩٩٩م)، **المطالب العالية من العلم الإلهي** (ضبطه محمد شاهين)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٥. الرازي، محمد بن عمر (٢٠٠٤م)، **كتاب الأربعين في أصول الدين** (تحقيق أحمد السقا)، ط١، دار الجيل، بيروت.

٧٦. الرازي، محمد بن عمر (٢٠١٥م)، **نهاية العقول في دراية الأصول** (تحقيق الدكتور سعيد فودة)، ط١، دار الذخائر، بيروت.

٧٧. الرازي، محمد بن عمر (دون تاريخ)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين** (راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف)، دون طبعة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٧٨. الرازي، محمد بن عمر (دون تاريخ)، **معالم أصول الدين** (تحقيق طه سعد)، دون طبعة، دار الكتاب العربي، لبنان.

٧٩. الرازي، محمد بن عمر (دون تاريخ)، **منطق الملخص** (تحقيق أحد فرامز قراملكى)، دون طبعة.

٨٠. الروكي، محمد (١٩٩٤م)، **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، ط١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

٨١. الزبيدي، محمد بن محمد (١٩٩٤م)، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، دون طبعة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

٨٢. الزبيدي، محمد بن محمد (دون تاريخ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دون طبعة، دار الهداية.

٨٣. الزركشي، محمد بن بهادر (٢٠٠٠م)، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي** (تحقيق أبي عمرو الحسيني)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٤. الزركلي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢م)، **الأعلام**، ط١٥، دار العلم للملايين.

٨٥. الزمخشري، محمود بن عمرو (١٩٩٨م)، **أساس البلاغة** (تحقيق محمد باسل)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٦. أبو زهرة، محمد بن أحمد (دون تاريخ)، **المعجزة الكبرى القرآن**، دون طبعة، دار الفكر العربي.

٨٧. أبو زهرة، محمد بن أحمد (دون تاريخ)، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دون طبعة، دار الفكر العربي، القاهرة.

٨٨. ساجقلي زاده، محمد بن أبي بكر (١٩٨٨م)، **ترتيب العلوم** (تحقيق محمد بن اسماعيل السيد)، ط١، دار البشائر الإسلامية.

٨٩. السبكي، عبد الوهاب بن علي (١٤١٣هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى** (تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو)، ط٢، هجر للطباعة والنشر.

٩٠. السبكي، عبد الوهاب بن علي (١٩٩١م)، **الأشباه والنظائر**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩١. سعيد، جلال الدين (٢٠٠٤م)، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دون طبعة، دار الجنوب للنشر، تونس.

٩٢. السمرقندي، محمد بن أشرف (١٩٨٥م)، **الصحائف الإلهية** (تحقيق الدكتور أحمد الشريف)، ط١، مكتبة الفلاح، الكويت.

٩٣. السنندجي، عبد القادر بن محمد (٢٠٠٦م)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، دون طبعة، جامعة الأزهر.

٩٤. السنوسي، محمد بن يوسف (١٩٣٦م)، **عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٩٥. السنوسي، محمد بن يوسف (٢٠٠٨م)، **شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد** (اعتنى به وعلق عليه: سعيد فودة)، ط٢.

٩٦. السنوسي، محمد بن يوسف (٢٠٠٩م)، **شرح المقدمات** (تحقيق نزار حمادي)، ط١، مكتبة المعارف.

٩٧. السنوسي، محمد يوسف (٢٠٠٦م)، **العقيدة الوسطى وشرحها** (تحقيق يوسف أحمد)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٨. السيالكوتي، عبد الحكيم (دون تاريخ)، **حاشية السيالكوتي من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، دون طبعة، دار المصطفى، مصر.

٩٩. السيد، محمد صالح (١٩٨٧م)، **أصالة علم الكلام**، دون طبعة، دار الثقافة، القاهرة.

١٠٠. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (٢٠٠١م)، **الموافقات في أصول الشريعة** (اعتنى بها وخرج آياتها وضبط أحاديثها: إبراهيم رمضان)، ط٥، دار المعرفة، بيروت.

١٠١. الشافعي، حسن (٢٠٠١م)، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط٢، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان.

١٠٢. الشرواني، محمد الأمين (٢٠١٦م)، **شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي** (تحقيق زكريا جبلي)، ط١، الأصلين للدراسات والنشر.

١٠٣. ابن أبي الشريف المقدسي، محمد بن محمد (١٣٤٧هـ)، **المسامرة في شرح المسايرة**، ط٢، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر.

١٠٤. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (١٤٠٤هـ)، **الملل والنحل** (تحقيق محمد كيلاني)، دون طبعة، دار المعرفة، بيروت.

١٠٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (٢٠٠٤م)، **نهاية الإقدام في علم الكلام** (تحقيق أحمد المزيدي)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت

١٠٦. الصاحب بن عباد، إسماعيل (١٩٩٤م)، **المحيط في اللغة** (تحقيق محمد آل ياسين)، ط١، عالم الكتب، بيروت.

١٠٧. الصبان، محمد بن علي (١٩٣٨م)، **حاشية على شرح السلم للملوي**، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

١٠٨. صبري، مصطفى (١٩٨١م)، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٩. الصفدي، صلاح الدين (٢٠٠٠م)، **الوافي بالوفيات** (تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، دون طبعة، دار إحياء التراث، بيروت.

١١٠. الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (١٩٩٢م)، **طبقات الفقهاء الشافعية** (تحقيق محيي الدين نجيب)، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

١١١. طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى (٢٠٠٢م)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٢. الطبري، محمد بن جرير (٢٠٠٠م)، **جامع البيان في تأويل القرآن** (تحقيق أحمد شاكر)، ط١، مؤسسة الرسالة.

١١٣. طربيشي، جورج (٢٠٠٨م)، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، ط١، دار الساقي، بيروت.

١١٤. الظواهري، محمد الحسيني (٢٠٠٩م)، **التحقيق التام في علم الكلام**، ط١، دار البصائر، القاهرة.

١١٥. ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠٠م)، **التحرير والتنوير**، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

١١٦. عبد الحميد، محمد محي الدين (دون تاريخ)، **رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة**، دون طبعة، دار البيروتي.

١١٧. أبو عذبة، الحسن (دون تاريخ)، **الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية**، دون طبعة، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند.

١١٨. عصام الدين، إبراهيم بن محمد (دون تاريخ)، **حاشية العصام من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، دون طبعة، دار المصطفى، مصر.

١١٩. العطار، حسن (١٩٩٩م)، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠. العطار، حسن (١٩٩٧م)، **حاشية العطار على شرح الخبيصي**، دون طبعة، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٢١. عليش، محمد بن أحمد (١٩٦٨م)، **هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد**، دون طبعة، جامعة السيد محمد بن علي السنوسي، ليبيا.

١٢٢. عمر، الدكتور أحمد مختار (دون تاريخ)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١، عالم الكتب.

١٢٣. الغزالي، محمد بن محمد (١٩٨٥م)، **قواعد العقائد** (تحقيق موسى علي)، ط٢، عالم الكتب، لبنان.

١٢٤. الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٠م)، **معيار العلم** (تعليق وشرح أحمد شمس الدين)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٥. الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٣م)، **المستصفى من علم الأصول**، ط٣، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

١٢٦. الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠٢م)، **تهافت الفلاسفة** (قدم له وعلق حواشيه صلاح الدين الهواري)، دون طبعة، المكتبة العصرية، بيروت.

١٢٧. الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠٤م)، **الاقتصاد في الاعتقاد** (وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٨. الغزالي، محمد بن محمد (دون تاريخ)، **الرسالة اللدنية من مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٩. الفارابي، محمد بن محمد (١٩٩١م)، **إحصاء العلوم**، دون طبعة، دار الإنماء القومية، بيروت.

١٣٠. ابن فارس، أحمد (١٩٧٩م)، **معجم مقاييس اللغة** (تحقيق عبد السلام هارون)، دون طبعة، دار الفكر.

١٣١. فرغلي، يحيى هاشم (٢٠١٣م)، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة.

١٣٢. فودة، سعيد عبد اللطيف (٢٠٠٤م)، **تهذيب شرح السنوسية**، ط٢، دار الرازي، عمّان.

١٣٣. ابن فورك، محمد بن الحسن (دون تاريخ)، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** (عني بتحقيقه دانيال جيماريه)، دون طبعة، دار المشرق، بيروت.

١٣٤. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (٢٠٠٥م)، **القاموس المحيط**، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٣٥. الفيومي، أحمد بن محمد (دون تاريخ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، دون طبعة، المكتبة العلمية، بيروت.

١٣٦. القاضي عياض، عياض بن موسى (دون تاريخ)، **كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دون طبعة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

١٣٧. ابن قاوان، حسين الكيلاني (٢٠١١م)، **شرح العقائد العضدية** (تحقيق نزار حمادي)، ط١، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت.

١٣٨. القرافي، أحمد بن إدريس (دون تاريخ)، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، دون طبعة، عالم الكتب.

١٣٩. القرشي، عبد القادر بن محمد (دون تاريخ)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، دون طبعة، مير محمد كتب خانه، كراتشي.

١٤٠. ابن قطلوبغا، قاسم (١٩٩٢م)، **تاج التراجم** (تحقيق محمد يوسف)، ط١، دار القلم، دمشق.

١٤١. كرم، يوسف (دون تاريخ)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دون طبعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

١٤٢. الكفوي، أيوب بن موسى (دون تاريخ)، **الكليات** (تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري)، دون طبعة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٤٣. الكلنبوي، إسماعيل (١٣٢٣هـ)، **حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني**، دون طبعة، مطبعة أحمد إحسان، استانبول.

١٤٤. اللقاني، إبراهيم بن إبراهيم (٢٠٠٩م)، **هداية المريد لجوهرة التوحيد** (تحقيق مروان حسين)، ط١، دار البصائر، القاهرة.

١٤٥. اللقاني، إبراهيم بن إبراهيم (٢٠١٦م)، **عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد** (تحقيق عبد المنان الإدريسي وآخرون)، ط١، دار النور المبين، عمان.

١٤٦. اللكنوي، أبي الحسنات محمد عبد الحي (دون تاريخ)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، دون طبعة، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

١٤٧. الماتريدي، محمد بن محمد (١٤٢٦هـ)، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)** (تحقيق مجدي باسلوم)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٨. الماتريدي، محمد بن محمد (دون تاريخ)، **التوحيد** (تحقيق الدكتور فتح الله خليف)، دون طبعة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

١٤٩. الماتريدي، محمد بن محمد (١٣٢١هـ)، **شرح الفقه الأكبر**، دون طبعة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند.

١٥٠. ابن ماجة، محمد بن يزيد (دون تاريخ)، **سنن ابن ماجة** (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دون طبعة، دار إحياء الكتب العلمية.

١٥١. المتولي الشافعي، عبد الرحمن بن مأمون (١٩٧٨م)، **الغنية في أصول الدين** (تحقيق عماد الدين حيدر)، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

١٥٢. المرزوقي، جمال (٢٠٠١م)، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة.

١٥٣. مصطفى وآخرون، إبراهيم (دون تاريخ)، **المعجم الوسيط** (تحقيق مجمع اللغة العربية)، دون طبعة، دار الدعوة.

١٥٤. المظفر، محمد رضا (٢٠٠٣م)، **المنطق**، ط٢، دار الغدير، إيران.

١٥٥. المقترح، مظفر بن عبد الله (٢٠١٤م)، **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد** (تحقيق نزيهة معاريج)، ط١، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المغرب.

١٥٦. المناوي، زين الدين محمد (١٩٩٠م)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط١، عالم الكتب، القاهرة.

١٥٧. ابن منظور، محمد بن مكرم (دون تاريخ)، **لسان العرب**، دون طبعة، دار صادر، بيروت.

١٥٨. ابن النجار، محمد بن أحمد (١٩٩٧م)، **شرح الكوكب المنير** (تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد)، ط٢، مكتبة العبيكان.

١٥٩. النسفي، ميمون بن محمد (٢٠١١م)، **تبصرة الأدلة** (تحقيق محمد الأنور عيسى)، ط١، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

١٦٠. النسفي، ميمون بن محمد (١٩٨٦م)، **التمهيد لقواعد التوحيد** (جيب الله أحمد)، ط١، دار الطباعة المحمدية.

١٦١. النسفي، عبد الله بن أحمد (١٩٩٨م)، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** (تحقيق يوسف بديوي)، ط١، دار الكلم الطيب، بيروت.

١٦٢. نكري، القاضي عبد رب النبي (٢٠٠٠م)، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون** (عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٣. النيسابوري، مسلم بن الحجاج (دون تاريخ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم** (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دون طبعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦٤. الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد (١٩٩٦م)، **شرح الأصول الخمسة** (تحقيق عبد الكريم عثمان)، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة.

١٦٥. هويدي، يحيى (١٩٧٩م)، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، ط٢، دار الثقافة، القاهرة.

١٦٦. الهيتمي، أحمد بن محمد (٢٠٠٥م)، **المنح المكية شرح الهمزية المسمى أفضل القرى لقراء أم القرى** (تحقيق أحمد جاسم وآخرون)، ط٢، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة.

١٦٧. الهيثمي، علي بن أبي بكر (١٤١٣هـ)، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة** (تحقيق حسين الباكري)، ط١، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة.